PERIODICALS

PER
BT
83.57
.P38
no.123-128

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 2
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2127depa

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez
Gabriela Miranda

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses
• Silvia Regina de Lima Silva

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

CONTENIDO

• Don Quijote y los molinos de viento en América Latina 1
Aníbal Quijano
• ¿Gravemente perjudicial para su salud? Religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe 14
Elina Vuola
• El 'liberalismo-racismo' y la occidentalización capitalista: los imaginarios sociales y el saber sobre lo indígena-campesino en la Guatemala liberal (1893-1959) 26
Juan Carlos Mazariegos
• "Poner palos en la rueda". La actualidad de la ética de la resistencia de Dietrich Bonhoeffer 39
Gunter M. Prüller-Jagenteufel
• La batalla de Oaxaca 46
Ana Esther Ceceña

Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*

Lo que hoy denominamos América Latina, se constituyó junto con y como parte del actual patrón de poder mundialmente dominante. Aquí se confi-

*Los fantasmas de América Latina fue el título original del texto. No obstante, he decidido que es más propio llamarlo con el mismo título con el cual sus cinco primeras páginas fueron publicadas en *Libros y Arte*. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, No. 10 (abril, 2005), págs. 14-16.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2006

Nº 127

SETIEMBRE
OCTUBRE

guraron y se establecieron la colonialidad y la globalidad [1] como fundamentos y modos constitutivos del nuevo patrón de poder. Desde aquí partió el proceso histórico que definió la dependencia histórico-estructural de América Latina y dio lugar, en el mismo movimiento, a la constitución de Europa Occidental como centro mundial de control de este poder. Y en ese mismo movimiento, definió también los nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad.

En otros términos, América Latina fue tanto el espacio original como el tiempo inaugural del período histórico y del mundo que aún habitamos. En ese específico sentido, fue la primera entidad/identidad histórica del actual sistema-mundo colonial/moderno y de todo el período de la modernidad. Sin embargo, a la sede y momento originales de este período histórico, a la fuente surtidora de los elementos basales de la nueva sociedad mundial, les fueron despojados su lugar central, así como los atributos y los frutos de la modernidad. De esa manera, ni todas las nuevas potencialidades históricas alcanzaron su pleno desarrollo en América Latina, ni el período histórico, ni la nueva existencia social en el mundo, llegaron a ser plenamente modernos. Ambos, en fin, se definieron entonces y se reproducen hoy como colonial/modernos [2]. ¿Por qué?

[1] Sobre estas categorías, remito a Aníbal Quijano: "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Originalmente, en Edgardo Lander (comp.): *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000, págs. 201ss. También, del mismo autor, "Colonialidad del poder, globalización y democracia". Originalmente en *Tendencias básicas de nuestra época*. Caracas, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, 2000, págs. 21-65. Y "Colonialidad y modernidad/racionalidad". Originalmente en *Revista del Instituto Indigenista Peruano* (Lima), vol. 13, No. 29 (1992), págs. 11-20.

[2] Immanuel Wallerstein acuñó el concepto de Moderno Sistema-Mundo en el primer volumen de su libro *The Modern World-System* (Academic Press, 1974, 1980, 1989), como un sistema de Estados y regiones asociado a la expansión del capitalismo europeo. En 1991, Aníbal Quijano introdujo el concepto de Colonialidad del Poder, en *Colonialidad y modernidad/racionalidad, op. cit.* Ambas propuestas encontraron finalmente un cauce común con la publicación conjunta, por ambos autores, de "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System", en *International Journal of Social Sciences* (París, UNESCO-ERES) No. 134 (November, 1992), págs. 617-627. Desde entonces tiende a expandirse el uso del concepto de Colonial/Moderno Sistema-Mundo. Véase, entre otros, de Walter Mignolo: *Local Histories, Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2000, y de Ramón Grosfoguel: *Colonial Subjects*. Berkeley (Los Angeles)-London, University of California Press, 2003.

1. Don Quijote y los molinos de viento de América Latina

Dice Junichiro Tanizaki [3], comparando las historias de Europa y de Japón, que los europeos tuvieron la fortuna de que su historia se desenvolviera en etapas, derivadas cada una de las transformaciones internas de la anterior. Mientras que en Japón, en particular desde la Segunda Guerra Mundial, su historia, esto es, el sentido de ella, fue alterada desde fuera por la superioridad militar y tecnológica "occidental". Esa reflexión admite como válida la perspectiva eurocéntrica y su característica mirada evolucionista, testimoniando así la hegemonía mundial del eurocentrismo como modo de producción y de control de la subjetividad y en especial del conocimiento. Pero en la propia Europa Occidental, dicha perspectiva es más bien una marca de la tardía hegemonía intelectual de sus regiones del centro-norte, y es por eso ajena y contraria a la herencia de Don Quijote. En el 400 aniversario de ese libro fundador, es tiempo de volver a esa herencia.

La fabulosa escena en la que Don Quijote arremete contra un gigante y es derribado por un molino de viento es, seguramente, la más poderosa imagen histórica de todo el período de la primera modernidad: el des/encuentro entre, de un lado, una ideología señorial, caballeresca —la que habita la percepción de Don Quijote— a la que las prácticas sociales ya no corresponden sino de forma fragmentaria e inconsistente. Y, del otro, nuevas prácticas sociales —representadas en el molino de viento— en trance de generalización, pero a las que todavía no corresponde una ideología legitimatoria consistente y hegemónica.

Como dice la vieja imagen, lo nuevo no ha terminado de nacer y lo viejo no ha terminado de morir.

En verdad, todo el libro está atravesado de ese des/encuentro: el nuevo sentido común que emergía con el nuevo patrón de poder producido con América, con su pragmatismo mercantil y su respeto por el "poderoso caballero Don Dinero" (Quevedo dixit), no es aún hegemónico, ni está todavía consistentemente constituido, y con todo ya ocupa un lugar creciente en la mentalidad de la población. Es decir, ya disputa la hegemonía al sentido caballeresco, señorial, de la existencia social. Y éste, aunque cediendo lugar y, en diferentes maneras y medidas según quién y dónde está implicado, aún está activo, habita, no ha dejado de habitar, la subjetividad de todos, y resiste perder su prolongada hegemonía.

Lo que es indispensable observar, en el contexto específico de la futura España de ese momento, es que

[3] En *Praise of Shadows*. New York, Leete's Island Books, 1977.

ninguna de aquellas perspectivas de sentido puede existir, ni configurarse, separada y depurada de la otra. Aquella intersubjetividad no podía no ser, ni dejar de ser, sino una imposible en principio, pero inevitable en la práctica, amalgama de pragmatismo mercantil y de visiones caballerescas.

Se trata de un momento de la historia en el cual los varios tiempos e historias no se configuran en ningún orden dualista y en ninguna secuencia unilineal y unidireccional de evolución, como el eurocentrismo enseñó a pensar desde fines del siglo XVII. Son, por el contrario, complejas, contradictorias, discontinuas, asociaciones entre estructuras fragmentarias y cambiantes de relaciones, de sentidos y significados, de múltiples procedencias geohistóricas y de simultáneas y entrecruzadas acciones, todas, no obstante, partes de un mismo y único mundo nuevo en plena constitución. No por casualidad, el molino de viento era allí una tecnología procedente de Bagdad, integrada al mundo musulmán-judío del sur de la Península Ibérica, cuando aquel todavía era parte de la hegemonía árabe en el Mediterráneo; una sociedad productiva y rica, urbana, cultivada y de sofisticado desarrollo, el centro del tráfico mundial de mercaderías, ideas y conocimientos filosóficos, científicos y tecnológicos. Mientras que la "caballería", era el modelo de sociedad que los militarmente victoriosos, aunque social y culturalmente atrasados señores del norte de la Península, trataban de imponer, sin lograrlo del todo, sobre los escombros de la derrotada sociedad musulmano-judía, avasallando y colonizando a las comunidades autónomas de la Península.

Ese régimen señorial, dominado él mismo por la Contrarreforma y por su Inquisición, no tarda en decretar la expulsión de "moros" y "judíos" y a imponerles el famoso "certificado de limpieza de sangre", la primera "limpieza étnica" de todo el período colonial/moderno. El mismo arcaico modelo señorial, feudal, de existencia social, llevará asimismo a la Corona a centralizar su dominio político, no precisamente procurando producir con todas las demás poblaciones una identidad común (nacional, pues), sino imponiendo sobre las demás identidades y nacionalidades de la Península un régimen de colonialismo interno, que no ha terminado hasta hoy. Así impidió el proceso de nacionalización que se desarrolló después en el centro-norte europeo, en el mismo cauce y en el mismo movimiento de aburguesamiento de la sociedad.

Después de América, en un tiempo de rápida expansión del capitalismo, cuando una parte creciente de la nueva sociedad peninsular está ya inmersa en el nuevo patrón de poder, tal señorío ya no podía evitar tener, él mismo, los pies en el suelo mercantilista, cuando su cabeza aún habitaba el arcaico, si bien en su imaginario no menos caudaloso, cielo de su "caballería".

Sin ese des/encuentro, que confluía con los desastrosos efectos de la expulsión de moros y judíos sobre la producción material y cultural, no se podría explicar por qué, nada menos que con los ingentes beneficios comerciales obtenidos con los minerales y vegetales preciosos producidos desde América con el trabajo no pagado de "indios" siervos y de "negros" esclavos, la futura España estaba ingresando, bajo todas las apariencias contrarias, en un prolongado curso histórico que la llevó desde el centro del mayor poder imperial hasta el duradero atraso de una periferia, en el nuevo sistema-mundo colonial/moderno.

Ese curso hizo visible que aquel señorío caballeresco, dominante y beneficiario inmediato del primer período de la colonialidad del poder y de la modernidad, era ya demasiado arcaico para cabalgar sobre este nuevo y arisco caballo, y conducirlo en beneficio de su país y del mundo. Era ya incapaz de mutarse plena y coherentemente en burguesía, cabalgar las pulsiones y los conflictos democratizantes del nuevo patrón de poder y dirigir la nacionalización de la heterogénea población, como, en cambio, pudieron hacerlo sus rivales y sucesores en el centro-norte de Europa Occidental. Por el contrario, ese arcaico señorío fue pudriéndose durante centurias en el ambiguo laberinto señorialmercantil, en el inconducente empeño de preservar el señorío sobre la base del colonialismo interno impuesto sobre las diversas identidades de la población, justo en el tiempo del capitalismo mundial y a pesar de los realmente excepcionales recursos de la colonialidad del poder.

¿Dónde reside la diferencia? La diferencia es, sin duda, América. La "Corona", vale decir, los Habsburgos, dueños coloniales de las colosales riquezas que producía América y del inagotable trabajo gratuito de "negros" esclavos y de "indios" siervos, se persuadieron de que teniendo el control de esas riquezas podían expulsar a "moros" y "judíos" sin pérdida mayor y más bien con efectiva ganancia en el control del poder. Eso los llevó a des-democratizar por la violencia la vida social de las comunidades independientes y a imponer sobre las otras identidades nacionales (catalanes, vascos, andaluces, gallegos, navarros, valencianos) un colonialismo interno y un dominio señorial procedente del modelo feudal centro-europeo. El conocido resultado fue, de un lado, la destrucción de la producción interna y del mercado interno fundado en ella y, del otro, el secular retroceso y estancamiento de los procesos de democratización e ilustración que la modernidad/colonial abría y que produjeron, precisamente, a Don Quijote.

Lo que empobreció y enseñoritó a la futura España, y la hizo además sede central del oscurantismo cultural

y político en Occidente por las próximas cuatro centurias, fue justamente lo que permitió el enriquecimiento y la secularización del centro-norte de la Europa Occidental emergente, y más tarde favoreció el desarrollo del patrón de conflicto que condujo a la democratización de esas regiones y países del centro-norte de Europa Occidental. Y fue eso mismo, la hegemonía histórica posibilitada de ese modo, lo que permitió a estos países elaborar su propia versión de la modernidad y la racionalidad y apropiarse como exclusividad de la identidad histórico-cultural de "Ocidente", de la herencia histórica greco-romana, la cual, no obstante, había sido mucho antes y por mucho tiempo preservada y trabajada como parte del Mediterráneo musulmano-judío.

Todo eso ocurrió —y tal hecho no debe ser perdido de vista so pena de perder el sentido mismo de esa historia— en un período en el cual la colonialidad del poder era todavía, exclusivamente, un patrón de relaciones de poder en América y entre América y la emergente "Europa Occidental". En otros términos, cuando tal "Europa Occidental" estaba siendo producida sobre el fundamento de América. No hay modo de no reconocer tales implicaciones históricas de la instauración de este nuevo patrón de poder, y de la recíproca producción histórica de América y de Europa Occidental como sedes de la dependencia histórico-estructural y del centro del control dentro del nuevo poder.

Es cierto que ahora las reglas del capitalismo se han finalmente consolidado en España, con los recursos y el apoyo de la nueva Comunidad Europea, ya bajo el predominio del nuevo capital financiero. Aun así, los remanentes del "señoritaje" en su existencia social no han terminado de extinguirse. Y el conflicto con las "autonomías" actuales, al igual que el terrorismo etarra en busca de independencia nacional, dan cuenta de que ese laberinto no ha terminado de ser destruido, no obstante todos los cambios. Nadie mejor que Cervantes, y, pues, Cide Hamete Benengeli, percibió ese des/encuentro histórico con tanta lucidez y perspicuidad.

Esa es para nosotros, latinoamericanos de hoy, la mayor lección epistémica y teórica que podemos aprender de Don Quijote: la heterogeneidad histórico-estructural, la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de varia procedencia histórica y geocultural, son el principal modo de existencia y de movimiento de toda sociedad, de toda historia. No, como en la visión eurocéntrica, el radical dualismo asociado, paradójicamente, a la homogeneidad, a la continuidad, a la unilineal y unidireccional evolución, al "progreso". Porque es el poder, ergo las luchas de poder y sus cambiantes resultados, aquello que articula formas heterogéneas de existencia social, producidas en tiempos históricos distintos y en espacios distantes, aquello que las junta y las estructura en un mismo mundo, en una sociedad concreta, al fin, en patrones de poder históricamente específicos y determinados.

Esa es también justo la cuestión con la historia del espacio/tiempo específico que hoy llamamos América Latina. Por su constitución históricoestructuralmente dependiente dentro del actual patrón de poder, ha estado todo este tiempo constreñida a ser el espacio privilegiado de ejercicio de la colonialidad del poder. Y puesto que en este patrón de poder, el modo hegemónico de producción y de control de conocimiento es el eurocentrismo, encontraremos en esta historia amalgamas, contradicciones y des/encuentros análogos a las que el Cide Hamete Benengeli había logrado percibir en su propio espacio/tiempo.

Por su naturaleza, la perspectiva eurocentrista distorsiona, cuando no bloquea, la percepción de nuestra experiencia histórico-social, mientras lleva al mismo tiempo a admitirla como verdadera [4]. Opera, pues, en el mundo de hoy, y en particular en América Latina, de la misma manera en que la "caballería" actuaba en la visión de Don Quijote. En consecuencia, nuestros problemas tampoco pueden ser percibidos sino de esa manera distorsionada, ni confrontados y resueltos salvo también parcial y distorsionadamente. Así, la colonialidad del poder hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica.

No es sorprendente, por eso, que nuestra historia no haya podido tener un movimiento autónomo y coherente, y más bien se haya configurado como un largo y tortuoso laberinto donde nuestros insolutos problemas nos habitan como fantasmas históricos. Y no se podría reconocer y entender este laberinto, es decir, debatir nuestra historia e identificar nuestros problemas, si no se consiguiera primero identificar nuestros fantasmas, convocarlos y contender con ellos. Empero, los fantasmas históricos, como el habitante de las sombras de Elsinor, o como el que fuera convocado en 1848 por Marx y Engels en el *Manifiesto*, poseen una espesa, oscura y compleja densidad. Y cuando entran en la escena de la historia, ocasionan siempre turbulencias violentas y algunas veces mutaciones sin retorno. En Elsinor, el dubitativo Hamlet

[4] He discutido esta cuestión en "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *op. cit.*, y en "Colonialidad del poder y clasificación social". Originalmente en Festschrift for Immanuel Wallerstein, en *Journal of World-Systems Research* (Colorado (United States), Institute of Research on World –Systems), vol. VI, No. 2 (Summer/Fall, 2000), Special Issue, edited by Giovanni Arrighi and Walter Goldfrank, Part I (Available in Portable Document Format (PDF) only).

muta al fin en el exasperado héroe cuya espada ya no vacila mientras ciega la vida de muchos personajes, como la forma directa de resolver sus conflictos. El otro, el furtivo fantasma que rondaba Europa a mediados del siglo XIX, emerge después como un protagonista central del siglo siguiente, de dos guerras mundiales, de violentas revoluciones y contrarrevoluciones, de poderosas aunque a veces malhadadas y frustradas esperanzas, de frustraciones y derrotas, de la vida y la muerte de millones de gentes, y aún no se ha desaparecido. Hoy, asedia al mundo.

No se convoca, por tanto, con impunidad a los fantasmas que produjo la historia. Los de América Latina ya han dado muchas muestras de su capacidad de conflicto y de violencia, justo porque fueron producto de violentas crisis y de sísmicas mutaciones históricas, cuyas secuelas de problemas no hemos podido todavía resolver. Esos fantasmas son aquellos que habitan nuestra existencia social, asedian nuestra memoria, inquietan cada proyecto histórico, irrumpen con frecuencia en nuestra vida, dejan muertos, heridos y contusos, pero las mutaciones históricas que les darían al fin descanso, no han estado hasta hoy a nuestro alcance. Con todo, no sólo es importante hacerlo. Es, literalmente, urgente. Porque mientras este patrón de poder culmina su trayectoria de desarrollo y en el momento mismo de la exacerbación de sus peores tendencias, con la planetarización de su dominio, América Latina no sólo sigue prisionera de la colonialidad del poder y de su dependencia, sino que, precisamente debido a eso, incluso arriesga no llegar al nuevo mundo que se va configurando en la crisis actual, la más profunda y global de todo el período de la colonial/modernidad.

Para tratar con tales fantasmas y lograr quizá que nos alumbren antes de desvanecerse, es indispensable liberar nuestra retina histórica de la prisión eurocentrista y re-conocer nuestra experiencia histórica.

Es bueno, entonces, es necesario, que Don Quijote cabalgue de nuevo a desfacer entuertos, que nos ayude a desfacer el entuerto de partida de toda nuestra historia: la trampa epistémica del eurocentrismo que desde hace 500 años deja en la sombra el gran entuerto de la colonialidad del poder y nos hace ver solamente gigantes, mientras los dominadores pueden tener el control y uso exclusivos de nuestros molinos de viento.

2. La producción histórica de América Latina y la destrucción y la redefinición del pasado

La producción histórica de América Latina comienza con la destrucción de todo un mundo histórico, probablemente la más grande destrucción sociocultural y demográfica de la historia que haya llegado a nuestro conocimiento. Este es un dato conocido por todos, obviamente. Pero rara vez, si alguna, puede ser encontrado como elemento activo en la formulación de las perspectivas que compiten o confluyen en el debate latinoamericano por la producción de nuestro propio sentido histórico. Y sospecho que ahora mismo sería un inasible argumento, si no estuviera presente el actual movimiento de los llamados "indígenas" y no estuviera empezando a emerger el nuevo movimiento "afrolatinoamericano" [5].

Como en esta ocasión no sería pertinente ir más lejos, ni más hondo, acerca de esta cuestión específica, permítanme apenas recordar que se trata, primero, de la desintegración de los patrones de poder y de civilización de algunas de las más avanzadas experiencias históricas de la especie.

Segundo, del exterminio físico, en poco más de tres décadas —las primeras del siglo XVI— de más de la mitad de la población de esas sociedades, cuyo total inmediatamente antes de su destrucción es estimado en más de cien millones de personas.

Tercero, de la eliminación deliberada de muchos de los más importantes productores, no únicamente portadores, de aquellas experiencias, sus dirigentes, sus intelectuales, sus ingenieros, sus científicos, sus artistas.

Cuarto, de la continuada represión material y subjetiva de los sobrevivientes, durante las siguientes centurias, hasta someterlos a la condición de campesinos iletrados, explotados y culturalmente colonizados y dependientes. Esto es, hasta la desaparición de todo patrón libre y autónomo de objetivación de ideas, de imágenes, de símbolos. En otros términos, de símbolos, de alfabeto, de escritura, de artes visuales, sonoras y audiovisuales.

Una de las más ricas herencias intelectuales y artísticas de la especie no sólo quedó destruida, sino, sobre todo su parte más elaborada, más desarrollada y avanzada, quedó inaccesible para los sobrevivientes de ese mundo. En adelante, y hasta no hace mucho, éstos no podrían tener o producir signos y símbolos propios, como no fuese en las distorsiones de la clandestinidad o en esa peculiar dialéctica entre la imitación y la subversión, característica del conflicto cultural, principalmente en las regiones andino-amazónica, meso y norteamericanas [6].

---

[5] He discutido las implicaciones del actual movimiento cultural y político de los "indígenas" latinoamericanos en "'O movimento indígena' e as questões pendentes na América Latina", en *Política Externa* (São Paulo, Instituto de Estudos Economicos e Internacionais — Universidade de São Paulo), Vol. 12, No. 4 (2004), págs. 77-97.

[6] Esa propuesta teórica, en Aníbal Quijano: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". Originalmente

3. La producción de un nuevo patrón de poder. Raza y dominación social global

Ese laberinto, sin embargo, estaba apenas comenzando a ser edificado. Entre los escombros de ese prodigioso mundo en destrucción y con sus sobrevivientes, fueron producidos, en el mismo movimiento histórico, un nuevo sistema de dominación social y un nuevo sistema de explotación social. Y, con ellos, un nuevo patrón de conflicto. En fin, un nuevo e históricamente específico patrón de poder.

El nuevo sistema de dominación social tuvo como elemento fundacional la idea de *raza*. Ésta es la primera categoría social de la modernidad [7]. Puesto que no existía con anticipación —no hay rastros eficientes de esa existencia—, no tenía entonces, como tampoco tiene ahora, nada en común con la materialidad del universo conocido. Fue un producto mental y social específico de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y de establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder, y emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder impuestas a los sobrevivientes de ese mundo en destrucción: la idea de que los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad de producción histórico-cultural. Esa idea de *raza* fue tan profunda y continuamente impuesta en los siglos siguientes y sobre el conjunto de la especie, que para muchos, desafortunadamente demasiados, ha quedado asociada tanto a la materialidad de las relaciones sociales, como a la materialidad de las personas mismas. La vasta y plural historia de identidades y memorias (sus nombres más famosos son de todos conocidos; mayas, aztecas, incas) del mundo conquistado, fue destruida de forma deliberada y sobre toda la población sobreviviente fue impuesta una única identidad, racial, colonial y derogatoria, "indios". Así, además de la destrucción de su previo mundo histórico-cultural, a esos pueblos les fue impuesta la idea de raza y una identidad racial, como emblema de su nuevo lugar en el universo del poder. Y, peor aún, durante 500 años les fue enseñado a mirarse con el ojo del dominador.

De manera muy distinta, pero no menos eficaz y perdurable, la destrucción históricocultural y la producción de identidades racializadas tuvo igual modo entre sus víctimas a los habitantes secuestrados y traídos, desde lo que hoy llamamos África, como esclavos y enseguida racializados como "negros". Ellos provenían también de complejas y sofisticadas experiencias de poder y civilización (ashantis, bacongos, congos, yorubas, zulúes...). Y aunque la destrucción de aquellas sociedades empezó mucho más tarde, y no alcanzó la amplitud y profundidad que en América ("Latina"), para estos secuestrados y arrastrados a América, el desarraigo violento y traumático, la experiencia y violencia de la racialización y esclavitud, es obvio que implicaron una no menos masiva y radical destrucción de la previa subjetividad, de la previa experiencia de sociedad, de poder, de universo, de la experiencia previa de las redes de relaciones primarias y societales. Y en términos individuales y de grupos específicos, muy probablemente la experiencia del desarraigo, la racialización y la esclavitud pudo ser, quizá, incluso más perversa y atroz que para los sobrevivientes de las "comunidades indígenas".

Aun cuando ahora las ideas de "color" y de "raza" son virtualmente intercambiables, esa relación entre ambas es tardía: viene desde el siglo XVIII, y hoy testimonia la lucha social, material y subjetiva, acerca de ellas. Originalmente, desde el momento inicial de la Conquista, la idea de *raza* es producida para dar sentido a las nuevas relaciones de poder entre "indios" e ibéricos. Las víctimas originales, primordiales, de esas relaciones y de esa idea, son pues los "indios". Los "negros", como se llamaba a los futuros "africanos", eran un "color" conocido por los "europeos" desde miles de años antes, desde los romanos, sin que la idea de raza estuviera en juego. Los esclavos "negros" no serán embutidos en esta idea de raza sino mucho más tarde en América colonial, sobre todo desde las guerras civiles entre los encomenderos y las fuerzas de la Corona, a mediados del siglo XVI [8].

Pero el "color" como signo emblemático de raza, sólo será impuesto sobre ellos desde bien entrado el siglo XVIII y en el área colonial británico-americana. En ésta se produce e instaura la idea de "blanco", porque allí la principal población racializada y colonialmente integrada, vale decir, dominada, discri-

publicado en *Anuario Mariateguiano* (Lima), Vol. IX, No. 9 (1998), págs. 113-122. Reproducido en varias publicaciones. Véase, por ejemplo, Walter Mignolo (comp.): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo-Duke University, 2001, págs. 117-133.

[7] Sobre esta cuestión, de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, *op. cit.*

[8] Durante esas guerras en el virreynato peruano, muchos esclavos "negros" llegaron a ocupar rangos de jefes militares, llegando a ser capitanes, lo que normalmente correspondía a los "hidalgos", miembros de la nobleza de la provincia peninsular, y fueron incluso liberados de la esclavitud en las huestes de los rebeldes encomenderos. Tras la derrota de éstos, el llamado Pacificador Pedro de la Gasca promulgó la más draconiana de las legislaciones coloniales contra los "negros", como escarmiento racial definitivo. (Documentos en el Archivo Histórico de la Municpalidad de Lima).

minada y explotada dentro de la sociedad colonial britano-americana, eran los "negros". En cambio, los "indios" de esa región no formaban parte de esa sociedad y no fueron racializados y colonizados allí sino mucho más tarde. Como se sabe, durante el siglo XIX, tras el masivo exterminio de su población, de la destrucción de sus sociedades y la conquista de sus territorios, los sobrevivientes "indios" serán arrinconados en "reservas" dentro del nuevo país independiente, los EE. UU., como un sector colonizado, racializado y segregado [9].

En torno de la nueva idea de raza, fueron redefiniéndose y reconfigurándose todas las previas formas e instancias de dominación, en primer término entre los sexos. Así, en el modelo de orden social patriarcal, vertical y autoritario, del cual eran portadores los conquistadores ibéricos, todo varón era, por definición, superior a toda mujer. Con todo, a partir de la imposición y legitimación de la idea de raza, toda mujer de raza superior se hizo inmediatamente superior, por definición, a todo varón de raza inferior. De esa manera, la colonialidad de las relaciones entre sexos se reconfiguró en dependencia de la colonialidad de las relaciones entre razas. Y eso se asoció a la producción de nuevas identidades históricas y geoculturales originales del nuevo patrón de poder: "blancos", "indios", "negros", "mestizos".

Así hacía su ingreso en la historia humana el primer sistema de clasificación social básica y universal de los individuos de la especie. En los términos de la jerga actual, la primera clasificación social global de la historia. Producida en América, fue impuesta al conjunto de la población mundial en el mismo curso de la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo. Desde entonces, la idea de raza, el producto mental original y específico de la conquista y colonización de América, fue impuesta como el criterio y mecanismo social primordial de clasificación social básica y universal de todos los miembros de nuestra especie.

En efecto, durante la expansión del colonialismo europeo, nuevas identidades históricas, sociales y geoculturales serán producidas sobre los mismos fundamentos. De una parte, a "indios", "negros", "blancos" y "mestizos", serán añadidos "amarillos", "oliváceos" o "aceitunados". De otra parte, irá emergiendo una nueva geografía del poder, con su nueva nomenclatura: Europa, Europa Occidental, América, Asia, África, Oceanía, y de otro modo, Occidente, Oriente, Cercano Oriente, Extremo Oriente y sus respectivas "culturas", "nacionalidades" y "etnicidades".

La clasificación racial, puesto que se fundaba en un desnudo producto mental, sin nada en común con nada en el universo material, no sería siquiera imaginable fuera de la violencia de la dominación colonial. El colonialismo es una experiencia muy antigua. Sin embargo, únicamente con la conquista y colonización ibero-cristiana de las sociedades y poblaciones de América, en el tramonto del siglo XV al XVI, fue producido el constructo mental de "raza". Eso da cuenta de que no se trataba de cualquier colonialismo, sino de uno muy particular y específico: ocurría en el contexto de la victoria militar, política y religioso-cultural de los cristianos de la contrarreforma sobre los musulmanes y judíos del sur de Iberia y de Europa. Y fue ese contexto lo que produjo la idea de "raza".

En efecto, al mismo tiempo que se conquistaba y colonizaba América, la Corona de Castilla y de Aragón, ya el núcleo del futuro estado central de la futura España, imponía a los musulmanes y judíos de la Península Ibérica la exigencia de un "certificado de limpieza de sangre" para ser admitidos como "cristianos" y ser autorizados a habitar en la Península o viajar a América. Tal "certificado" —aparte de ser testimonio de la primera "limpieza étnica" del período de la colonial/modernidad— puede ser considerado como el más inmediato antecedente de la idea de raza, ya que implica la ideología de que las ideas religiosas, o más generalmente la cultura, son trasmitidas por la "sangre" [10].

La experiencia de las nuevas relaciones y de sus supuestos y sentidos reproducida sin intermisión, así como de sus instituciones de control y conflicto, implicaba, necesariamente, una auténtica reconstitución del universo de subjetividad, de las relaciones inter-subjetivas de la población de la especie, como dimensión esencial del nuevo patrón de poder, del nuevo mundo y del sistema-mundo que así se configuraba y se desarrollaba. De ese modo, nacía todo un nuevo sistema de dominación social.

Específicamente, el control del sexo, de la subjetividad, de la autoridad y de sus respectivos recursos y productos, en adelante no estará apenas asociado a,

[9] Sobre la producción de las ideas de "blanco" y "negro" como nomenclatura "racial" en el área colonial britanoamericana, véase principalmente de Theodore Allen: *The Invention of the White Race*. London, VERSO, 1994, 2 vols. Y de Matthew Frye Jacobson: *Whiteness of a Different Color. European Inmigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge (Mass)-London, Harvard University Press, 1998. Y acerca de las complejidades y contradicciones del proceso de racialización de los "negros" en el mundo colonial britano-americano, el sugestivo estudio de Steve Martinot: *The Rule of Racialization. Class, Identity, Governance*. Philadelphia, Temple University Press, 2003.

[10] Acerca de esta cuestión, de Aníbal Quijano: "Raza, etnia y nación en José Carlos Mariátegui: cuestiones abiertas", en Roland Forgues (comp.): *José Carlos Mariátegui y Europa, el otro descubrimiento*. Lima, Ed. Amauta, 1993, págs. 166-187.

sino que dependerá, ante todo, de la clasificación racial, pues el lugar, los roles y las conductas en las relaciones sociales, y las imágenes, estereotipos y símbolos, respecto de cada individuo o de cada grupo, en cada una de aquellos ámbitos de existencia social, estarán adscritos o vinculados al lugar de cada quien en la clasificación racial.

4. El nuevo sistema de explotación social

En estrecha articulación con ese nuevo sistema de dominación social y al paso mismo de su constitución, fue surgiendo igualmente un nuevo sistema de explotación social, o de forma más específica, de control del trabajo, de sus recursos, de sus productos: todos los modos históricamente conocidos de control del trabajo o de explotación —esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y capital— fueron asociados, articulados, en un único sistema conjunto de producción de mercaderías para el mercado mundial. Por el lugar dominante del capital en las tendencias básicas del nuevo sistema, éste tuvo desde la partida, como lo tiene hoy, carácter capitalista.

En esta nueva estructura de explotación del trabajo y de distribución de sus productos, cada uno de sus componentes es redefinido y reconfigurado. En consecuencia, sociológica e históricamente, cada uno de ellos es nuevo, no una mera extensión o prolongación geográfica de sus formas previas en otras tierras. Este sistema único de producción de mercaderías para el mercado mundial, como es claro, es una experiencia histórica sin precedentes, un nuevo sistema de control del trabajo, o de explotación social.

Tales sistemas de dominación y explotación social, históricamente inéditos, se requerían de modo recíproco. Ninguno de ellos se habría consolidado y reproducido universalmente durante tan largo tiempo, sin el otro. En América, por eso mismo, o sea, dadas la magnitud de la violencia y de la destrucción del mundo previo, las relaciones entre los nuevos sistemas de dominación y explotación llegaron a ser virtualmente simétricas y la división social del trabajo fue por un buen tiempo una expresión de la clasificación racial de la población. A mediados del siglo XVI, esa asociación entre ambos sistemas ya estaba estructurada con claridad y se reproduciría durante casi quinientos años: los "negros" eran, por definición, esclavos; los "indios", siervos. Los no-indios y no-negros, amos, patrones, administradores de la autoridad pública, dueños de los beneficios comerciales, señores en el control del poder. Y, desde luego, en especial desde mediados del siglo XVIII, entre los "mestizos" era justo el "color", el matiz de "color", lo que definía el lugar de cada individuo o cada grupo en la división social del trabajo.

5. Colonialidad y globalidad en el nuevo patrón de poder

Puesto que la categoría raza se colocaba como el criterio universal y básico de clasificación social de la población, y en torno suyo se redefinían las previas formas de dominación, en partilcular entre sexos, "etnicidades", "nacionalidades" y "culturas", ese sistema de clasificación social afectaba, por definición, a todos y a cada uno de los miembros de la especie. Era el eje de distribución de los roles y las relaciones asociadas a ellos, en el trabajo, las relaciones sexuales, la autoridad, la producción y el control de la subjetividad. Y era según ese criterio de clasificación de la gente en el poder, que se adscribían entre toda la especie las identidades histórico-sociales. En fin, las identidades geoculturales se establecerían, también, en torno de dicho eje. Emergía, así, el primer sistema global de dominación social históricamente conocido: nadie, en ningún lugar del mundo, podría estar fuera de él. En el mismo sentido, ya que la división social del trabajo —es decir, el control y la explotación del trabajo— consistía en la asociación conjunta de todas las formas históricamente conocidas en un único sistema de producción de mercaderías para el mercado mundial, y en exclusivo beneficio de los controladores del poder, nadie, ningún individuo de la especie, en lugar alguno del planeta, podría estar al margen de este sistema.

Podrían cambiar de lugar dentro del sistema, pero no estar fuera de él. Aparecía, por tanto, además, el primer sistema global de explotación de la historia: el capitalismo mundial.

De otro lado, este nuevo patrón de poder basado en la articulación de los nuevos sistemas de dominación social y de explotación del trabajo, se constituía y configuraba como un producto central de la relación colonial impuesta en América. Sin ella, sin la violencia colonial, no habría sido posible la integración entre tales nuevos sistemas, menos todavía su prolongada reproducción. Así, la colonialidad era —es— el rasgo central inherente, inescapable, del nuevo patrón de poder producido en América. En eso se fundaba, y se funda, su globalidad.

6. Eurocentramiento del nuevo patrón de poder: capital y modernidad

El dominio colonial de América, ejercido por la violencia física y subjetiva, permitió a los conquistadores/colonizadores controlar la producción de los minerales preciosos (oro y plata, sobre todo) y de los vegetales preciosos (al comienzo tabaco, cacao, papa, principalmente), por medio del trabajo no pagado de esclavos "negros" y de siervos o peones "indios", y de sus respectivos "mestizos". No es, quizá, necesario insistir aquí sobre el proceso histórico que permitió a los grupos dominantes entre los colonizadores, la producción de un mercado monetizado y articulado de manera regional a lo largo de la cuenca del Atlántico, como un nuevo centro de tráfico comercial. Pero es probable, en cambio, que no sea inútil hacerlo acerca de que hasta la llamada "revolución industrial" en el siglo XVIII, desde esas regiones (desde Europa Occidental, pues) no se producía nada que tuviera importancia en el mercado mundial. Y que, por ende, fue el exclusivo control colonial de América y del trabajo gratuito de "negros" e "indios" produciendo minerales y vegetales preciosos, aquello que permitió a los dominantes entre los colonizadores, no sólo comenzar a tener una posición relevante en el mercado mundial, sino en especial la concentración de muy ingentes beneficios comerciales, y junto con ellos también concentrar en sus propios países la salarización o mercantización de la fuerza de trabajo local.

Todo eso implicó la rápida expansión de la acumulación capitalista en esas regiones, e inclusive permitió aprovechar las innovaciones tecnológicas producidas por los esclavos "negros" de las Antillas, para desarrollar la "revolución industrial" en el Norte de la futura Europa Occidental [11]. Solamente sobre esa base, la emergente Europa Occidental podrá después partir a la colonización del resto del mundo y al dominio del mercado mundial.

De ese modo, el Capital como relación social de producción y de explotación pudo ser concentrado en esas regiones y ser su marca virtualmente exclusiva por un largo tiempo, mientras en América, como después en el resto del mundo colonizado, eran relaciones de explotación no-salariales, esclavitud, servidumbre y reciprocidad/tributación, las que fueron mantenidas por la violencia colonial. No hay, pues, manera de no admitir que contra las propuestas teóricas eurocéntricas, el Capital se desarrolló en Europa no sólo asociado a, sino ante todo fundado en, las demás formas de explotación del trabajo y, sobre todo, en la esclavitud "negra", que producía los vegetales preciosos, y en la servidumbre "india" productora de los metales preciosos.

Aquellos procesos, en Europa estuvieron, como es bien conocido, asociados a la producción de una nueva estructura local de poder, a la reclasificación social de los habitantes de esas regiones, a conflictos de poder entre dominantes por espacios de dominación, lo que incluía a la Iglesia, a conflictos de hegemonía entre ellos, a luchas religioso/culturales, al dominio del oscurantismo religioso/cultural en Iberia y a la secularización de las relaciones intersubjetivas en el centro-norte de Europa. En esas últimas regiones, eso llevó a todo aquello que, desde el siglo XVIII, se presenta al mundo como la modernidad y como la marca exclusiva de una nueva entidad/identidad histórica que se asumirá como Europa Occidental.

Con raíces que pueden ser ya ubicadas en las Utopías del siglo XVI, pero especialmente con el debate filosófico y teórico-social del siglo XVII y con mayor claridad en el siglo XVIII, la nueva entidad/identidad que se constituye como Europa Occidental, ya bajo el creciente predominio de las zonas centro-norte, se asume e identifica como moderna, o sea: como lo más nuevo y avanzado de la historia humana. Y el signo distintivo de esa modernidad de la emergente identidad europeo-occidental es su específica racionalidad.

Sin la colonialidad del poder fundada en América, es decir sin América, todo aquello no podría ser explicado. No obstante, la versión eurocéntrica de la modernidad oculta o distorsiona esa historia. Porque es con la experiencia histórica que lleva a la producción de América, que se asientan en Europa, de un lado, la idea y experiencia del cambio, como un modo normal, necesario y deseable de la historia. Del otro lado, el abandono del imaginario de una edad dorada en un mítico pasado, en favor del imaginario del futuro y el "progreso". Y sin América, sin contacto ni conocimiento de formas de existencia social basadas en la igualdad social, la reciprocidad, la comunidad, la solidaridad social, entre algunas sociedades indígenas pre-coloniales, en particular en el área andina, no se podría explicar las utopías europeas de los siglos XVI, XVII y XVIII, las cuales, reimaginando, magnificando e idealizando aquellas experiencias indígenas, en contraste con las desigualdades del feudalismo en el centro-norte de Europa, fundaron el imaginario de una sociedad constituida en torno de la igualdad social, la libertad individual y la solidaridad social, como proyecto central de la modernidad y como cifra y compendio de su específica racionalidad [12].

[11] Véase de Dale Tomich: *Trough the Prism of Slavery. Labor, Capital and World Economy*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, Rowman and Littelfield Publishers, Inc., 2004.

[12] Sobre ese debate ver de Aníbal Quijano: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Ediciones Sociedad y Política, 1988.

En otras palabras, del mismo modo que para la centralización del desarrollo del capital, la centralidad de Europa Occidental en la producción de la modernidad era una expresión de la colonialidad del poder. Vale decir, colonialidad y modernidad/racionalidad fueron desde la partida, y no han dejado de serlo hasta hoy, dos caras de la misma moneda, dos dimensiones inseparables de un mismo proceso histórico [13].

Para América, y en especial para la actual América Latina, en el contexto de la colonialidad del poder, ese proceso implicó que a la dominación colonial, la racialización y la re-identificación geocultural, a la explotación del trabajo gratuito, le fue superpuesto el surgimiento de Europa Occidental como el centro de control del poder, como el centro de desarrollo del capital y de la modernidad/racionalidad, como la sede misma del modelo histórico avanzado de civilización. Todo un mundo privilegiado que se imaginaba, se imagina aún, autoproducido y autodiseñado por seres de la *raza* superior *par excellence*, por definición los únicos realmente dotados de la capacidad de lograr esas conquistas. Así, en adelante, la dependencia histórico-estructural de América Latina no sería nada más una marca de la materialidad de las relaciones sociales, sino, sobre todo, de sus nuevas relaciones subjetivas e intersubjetivas con la nueva entidad/identidad llamada Europa Occidental y la de sus descendientes y portadores, donde quiera que fuesen y estuviesen.

7. Los fantasmas de América Latina

No debe ser, a esta altura del debate, difícil percibir por qué y de qué modos la colonialidad del poder ha producido el des/encuentro entre nuestra experiencia histórica y nuestra perspectiva principal de conocimiento, y ha frustrado, en consecuencia, los intentos de solución eficaz de nuestros problemas fundamentales.

La insoluta condición de sus problemas fundamentales, ha ido poblando América Latina de fantasmas históricos muy peculiares. No es mi propósito esta vez identificarlos, mucho menos examinarlos a todos, sino tratar de hacer visibles los más densos de ellos.

Empero, los fantasmas tienen su propio lugar en la historia y, de igual forma, su propia historia.

Desde la Independencia y hasta fines del siglo XIX, sin duda los más persistentes y densos fantasmas que nos habitaban eran, sobre todo, los de identidad y modernidad. Desde fines de ese siglo, muchos latinoamericanos empezaron a percibir que no era posible desalojar esos fantasmas de nuestro mundo sin democracia, ergo, sin Moderno Estado-Nación. Y aunque la separación y prolongada hostilidad entre los países habían casi enterrado durante el siglo XIX la propuesta bolivariana de unidad e integración, hoy parece reaparecer con nueva fuerza. Primero, por la conquista y colonización por los EE. UU. de la mitad norte de México, pero en especial desde que tras la derrota de España, los EE. UU. conquistaran y colonizaran Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam, y la política imperialista y expansionista de ese país colocara de nuevo en el imaginario latinoamericano la cuestión de la unidad e integración. Desde la Segunda Guerra Mundial, a todas esas cuestiones insolutas se le sumó la del desarrollo y que, a pesar de que aparentemente salió del debate, no ha dejado de estar presente en el imaginario y se halla implícita incluso como una de las pretendidas bases de legitimidad de la neoliberalización en estos países.

Se puede, así, señalar que la identidad, la modernidad, la democracia, la unidad y el desarrollo, son los fantasmas que pueblan hoy el imaginario latinoamericano. Con ellos ha comenzado a cohabitar, desde el fin del milenio pasado —en rigor, desde que cumplimos 500 años—, uno nuevo y más sombrío, más temible en definitiva: el de la continuidad o sobrevivencia [14] del proceso mismo de producción de la identidad latinoamericana.

Como está implicado en este debate, la solución de los problemas que son inherentes a cualquiera de ellos implica, requiere, la de cada uno de los demás. Esa condición los ha hecho hasta aquí invulnerables a

[13] Acerca de esta cuestión, de Aníbal Quijano: "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.): *Los conquistados*. Tercer Mundo-Ediciones-FLACSO, 1992, págs. 437-449.

[14] Ha comenzado, finalmente, un activo debate en América Latina sobre el significado de la expansión de bases y otros establecimientos militares de los EE. UU. en territorio latinoamericano, además de las habituales y viejas articulaciones entre las Fuerzas Armadas de ese país y las de la región, muy en especial en el contexto de las obvias tendencias de re-neocolonización del mundo, iniciada con la invasión y la ocupación de Afganistán e Irak. Adelanté algunas predicciones —desafortunadamente cumplidas muy pronto— en una conferencia pública en la Universidad de Gainesville, Florida, a finales de 1992, titulada *Will Latin America Survive?* Se publicó en 1993, en portugués, con el título de ¿Sobrevivera America Latina?, en São Paulo, en *Perspectiva* (SEADE), Vol. VII, No. 2, págs. 60-67, 1993, y en *Carta* (Rio de Janeiro) No. 1 (1993). He vuelto después sobre este asunto en "El laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas?". Originalmente, en *Revista Venezolana de Ciencias Económicas y Sociales* (Caracas) Vol. 6, No. 2 (2004), págs. 73-90. Existe traducción al portugués en Theotonio dos Santos (coord.): *Globalização. Dimensões e Alternativas*. São Paulo, Pucediciones Loyola-Reggen, 2004, págs. 142-174.

todos los intentos de erradicarlos de nuestra existencia social cotidiana, toda vez que la hegemonía de la perspectiva eurocentrista de conocimiento ha llevado a la mayoría, de una parte, a pensar tales problemas separados entre sí y, de la otra, a intentar resolverlos gradualmente y en secuencia. Y, por eso mismo, a percibir las propuestas e intentos alternativos como meras "utopías" —en el sentido degradado del término y no como propuestas de mutación o de producción de nuevos sentidos históricos.

Por todo eso, dichos fantasmas nos habitan entrelazados entre sí inextricablemente.

Y parecen haberse hecho permanentes. Luego, han terminado por hacerse familiares, en verdad íntimos, y forman parte constitutiva de nuestra experiencia y de nuestras imágenes. Se podría decir, por eso, que ahora son virtualmente inherentes a la materialidad y al imaginario de nuestra existencia histórica. En ese sentido, forman el específico nudo histórico de América Latina [15].

8. Colonialidad, modernidad, identidad [16]

No es sorprendente que América admitiera la ideología eurocéntrica sobre la modernidad, como una verdad universal, en particular hasta comienzos del siglo XX, si se tiene en cuenta que quienes se arrogaban con exclusividad el derecho de pensarse y presentarse como representantes de esa América eran, precisamente, los dominadores coloniales, vale decir, "europeos". Y desde el siglo XVIII, eran además "blancos" e identificados con "Occidente", esto es con una imagen más extendida de "Europa", todavía después de asumir las nuevas identidades "nacionales" post-coloniales e incluso hasta hoy [17].

En otros términos, la colonialidad del poder implicaba entonces, y aún hoy en lo fundamental, la invisibilidad sociológica de los no-europeos, "indios", "negros" y sus "mestizos", o sea, de la abrumadora mayoría de la población de América y sobre todo de América Latina, respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento "racional". Ergo, de identidad.

Y, en efecto, ¿cómo tenerlos visibles, aparte de su lugar como trabajadores y dominados, si los no-europeos, dada su condición de razas inferiores y de "culturalmente" primitivos —arcaicos, suele decirse hoy— no eran, no podían ser por definición, y no lo son del todo inclusive hoy, sujetos y, mucho menos, racionales? [18].

Derrotada la revolución acaudillada por Túpac Amaru en el Virreynato Peruano, en 1780, y aislada, mutilada y aunque de otro modo, al final también derrotada, la inicialmente triunfante revolución haitiana de 1803, los no-europeos de la población latinoamericana fueron mental e intelectualmente todavía más invisibilizados en el mundo de los dominantes y beneficiarios de la colonialidad del poder [19].

---

[15] Porque ningún Gordio ha podido cortarlo aún y porque es probable que ningún latinoamericano ilustre lo haya vivido y *morido* (no se diría lo mismo con *muerto*) con más intensidad que el peruano José María Arguedas, creo que solamente es pertinente llamarlo el *nudo arguediano*.

[16] En esta ocasión me limitaré a plantear la cuestión de la identidad y sus relaciones con las de la modernidad/racionalidad. Mis propuestas referentes a las cuestiones de la democracia y del moderno estado-nación y las del desarrollo y la integración, pueden ser encontradas, respectivamente, en mis siguientes textos: "Colonialité du Pouvoir e Democratie en Amerique Latine", en *Amerique Latine, Democratie et exclusion*. Revue Future Anterieur, Paris, L´Harmattan, 1994, págs. 93-101; "Estado-Nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", en Helena Gonzáles/Heidulf Schmidt (comps.). *Democracia para una nueva sociedad*. Caracas, Nueva Sociedad, 1997, págs. 139-158; "Colonialidad del poder, globalización y democracia". Originalmente, en Instituto de Altos Estudios Internacionales (ed.): *Tendencias básicas de nuestro tiempo*. Caracas, 2000. Hay traducción al portugués en *Novos Rumos* (São Paulo), Ano 17, No. 37, págs. 04-29; "Populismo y fujimorismo", en Felipe Burbano de Lara (ed.): *El fantasma del populismo*. FLACSO-Nueva Sociedad, 1998, págs. 171-207; "América Latina en la economía mundial", en *Problemas del desarrollo* (México, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM), Vol. XXIV, No. 95 (oct.-dic., 1993); "El fantasma del desarrollo". Originalmente en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) No 2 (2000).

[17] No solamente una parte de la *intelligentsia*, como, por ejemplo Héctor Murena, importante escritor e intelectual argentino (1923-75), ya bien entrado el siglo XX se desesperaba de ser uno de los "europeos exilados en estas salvajes pampas", sino que sus más poderosos gobernantes nunca han titubeado en afirmarse como defensores de la "civilización occidental y cristiana", como, verbigracia, la feroz dictadura militar argentina en los años setenta del siglo XX, hasta la no menos feroz dictadura de Bush ya en el siglo XXI.

[18] Esa forma de percibir a los no-europeos es constante y explícita, incluso tan tarde como en Hegel, cuyas opiniones (*Lecciones de Filosofía de la Historia*) sobre la inevitable destrucción de las sociedades primitivas —nada menos que en referencia a los aztecas e incas— en contacto con el Espíritu, naturalmente europeo, son conocidas y repetidamente citadas, y en tiempos más recientes, por ejemplo, en Heidegger, para quien no se puede filosofar sino en alemán.

[19] La revolución de Tupac Amaru fue, en el Virreynato del Perú, la primera tentativa de producir una nueva nación, es decir una nueva estructura de poder, y tal vez una nueva nacionalidad, esto es una nueva identidad, en la cual tuvieran lugar elementos de origen y de carácter hispano, pero históricamente redefinidos por y en América, dentro de un patrón de poder con hegemonía "indígena". Su derrota abrió el paso a que la futura Independencia en esta región se hiciera bajo total control de los dominadores coloniales, y el pleno y duradero mantenimiento de la colonialidad del poder. De su lado, la revolución haitiana fue la primera gran revolución descolonizadora triunfante de todo el período colonial/moderno,

Sin embargo, en el mundo del poder aquello que se arroja por la puerta ingresa de todos formas por la ventana. En efecto, los invisibilizados eran la abrumadora mayoría de la población de América Latina tomada en su conjunto, y su universo subjetivo, sus maneras de relación con el universo, demasiado densos y activos como para ser simplemente ignorados. Y, por otra parte, al mismo tiempo que la promiscuidad y permisividad sexual de los cristianos católicos no cesaba de producir y reproducir una creciente población de "mestizos" —de la cual una proporción muy importante formó, desde fines del siglo XVIII en especial, los rangos de los dominantes—, las relaciones intersubjetivas ("culturales") entre dominantes y dominados fue produciendo un nuevo universo intersubjetivo considerado igualmente "mestizo", y por consiguiente ambiguo e indeciso, excepto, sin duda, en los extremos de ambas partes del poder.

La identidad latinoamericana comenzó a ser, desde entonces, un terreno de conflicto que no ha cesado de ensancharse y hacerse más pedregoso, entre lo europeo y lo no-europeo. Pero incluso en esos términos no tiene una historia lineal o simple, ya que expresa los elementos más persistentes de la colonialidad del poder.

En primer término, la relación "racial", envuelta en, o disfrazada de, "color". Esta es, obviamente, una relación social jerárquica de "superioridad"-"inferioridad", entre "blancos", "negros", "indios", "mestizos" y, desde la segunda mitad del siglo XIX, "asiáticos" o "amarillos" y "aceitunados" u "oliváceos". Desde el siglo XVIII, el aumento de "mestizos" obligó a una difícil y complicada escala de matices de "colores" y de discriminación entre "castas" marcadas por tales matices. Esa gradación social estuvo vigente hasta bien entrado el siglo XIX [20]. El posterior incremento de "mestizos" ha vuelto aún más compleja la clasificación social cimentada en la "raza", sobre todo porque el "color" ha sido superpuesto a lo biológico-estructural, debido, ante todo, a las luchas contra la discriminación racial o racismo. Y, de otro lado, ese mismo efecto proviene de la moderna ideología formal de igualdad entre gente de todos los "colores", en la cual se apoyan las luchas antirracistas.

En segundo término, se trata de las relaciones entre lo "europeo/occidental" y por tanto con la modernidad, o más estrictamente con la versión eurocéntrica de la modernidad, con lo no-europeo. Esa es una relación crucial, en tanto que desde esa versión eurocéntrica, ampliamente hegemónica en América Latina y no sólo entre los dominantes, el lugar y la condición de las experiencias histórico-culturales originales del mundo precolonial, ergo también pre-"europeo occidental", sería caracterizable como "premodernidad", vale decir "pre-racional" o "primitiva", así como las correspondientes a las poblaciones secuestradas en África, esclavizadas y racializadas como "negros" en América.

Pocos se resistirían hoy a admitir que en el discurso dominante, ergo de los dominantes, la propuesta de modernización no ha dejado de ser, no obstante todo el debate posterior a la Segunda Guerra Mundial, equivalente a "occidentalización" [21].

En tercer lugar, lo que resulta de la resistencia de las víctimas de la colonialidad del poder, que no ha

---

en la cual los "negros" derrotaron a los "blancos", los esclavos a los amos, los colonizados a los colonizadores, los haitianos a los franceses, los no-europeos a los europeos. Fue el entero patrón de poder colonial/moderno el que fue subvertido y destruido.

Ambas revoluciones produjeron, sin duda, una tremenda conmoción y un extendido pánico entre los dueños del poder colonial/moderno. Por eso, la represión sobre los revolucionarios tupacamaristas fue un cruel escarmiento. Como no ha dejado de serlo la continuada intervención colonialista de franceses, primero, y de estadounidenses (o "usonianos", como propone llamarlos José Buscaglia-Salgado en *Undoing Empire. Race and Nation in the Mulatto Caribbean.* Minneapolis-London, University of Minessota Press, 2003, págs. 4ss.) repetidamente, durante dos siglos, hasta aplastar la revolución y mantener a Haití en la espeluznante historia a la que no dejan terminar.

[20] En los archivos coloniales sudamericanos es posible identificar más de treinta "castas", algunas de ellas con nombres que no han alcanzado, todos, el desuso. En el Perú, por ejemplo "zambo", originalmente "mestizo" "anegrado" de "india" y "negro", o "sacalagua", originalmente una de las escalas del "mulato". Hoy, "moreno" es un término con el que se busca reducir el efecto de "negro" o "zambo", como testimonio de que la producción colonial de la idea de "raza" estaba, desde el principio, enraizada en las jerarquías sociales impuestas en Iberia a los derrotados "moros" y a sus descendientes bajo la dominación de los señores del Norte. La llegada de poblaciones "asiáticas" desde mediados del siglo XIX, de chinos en especial, originó nuevos matices y nuevos términos discriminatorios.

[21] En los días siguientes al linchamiento del alcalde de Ilave (Puno, Perú), ocurrido hace poco, por una enfurecida población mayoritariamente identificada como aymara, la prensa peruana y sobre todo algunos programas de televisión adjudicaban a esos sucesos la condición no "occidental", y por consiguiente no moderna, ni racional, de los "indígenas" aymaras. Un influyente periodista en un programa televisado, no titubeó en proclamar que "Occidente" debería ser impuesto por la fuerza a esas poblaciones. Lo notable de esto es que ese linchamiento era uno de varios ocurridos en meses recientes en el país, aunque en zonas y poblaciones muy diferentes y distantes. Los demás, sin embargo, ocurridos entre poblaciones "mestizas", no convocaron esas mismas pulsiones "racista/etnicistas" (como suele decirse en la actualidad). En Ilave, en cambio, actuaban aymaras, y por lo tanto esa tenía que ser la razón peculiar de esos hechos. Lo patético de la opinión de los periodistas limeños es que no podían siquiera imaginar que esos actos se debían, precisamente, a la "occidentalización" de tales "aymaras": activo comercio legal y de contrabando, tráfico de drogas, disputa por el control de las rentas municipales, por su relación política con partidos políticos urbanos, con sedes centrales en Lima, que disputan el control de parcelas de poder y de sus recursos, etc. Todo eso, por supuesto, en el marco de la más grave crisis social, política y psicosocial, en el Perú en más de una centuria.

estado ausente durante estos cinco siglos. Durante la primera modernidad, bajo el dominio ibérico, los primeros intelectuales "mestizos" en primer lugar (en el extenso Virreynato del Perú, la mayor parte de América del Sur actual, pocos desconocerían los nombres más célebres: Garcilaso de la Vega, el Inca, Huaman Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, Blas Valera) iniciaron la defensa del legado aborigen. Podría distinguirse, grosso modo, dos vertientes. Una, procedente de los célebres *Comentarios reales*, de Garcilaso de la Vega, el Inca, que no ha dejado de insistir en el carácter pacífico, civilizador y solidario de lo incásico, y otra más crítica, que insiste en el poder y sus implicaciones, que se originó en *Nueva coronica y buen gobierno*, de Huaman Poma de Ayala. Hoy, en cierto modo, ambas confluyen para reivindicar, contra el carácter crecientemente predatorio del capitalismo actual, la restauración de una sociedad "tawantinsuyana" [22].

En cuarto lugar, la cambiante historia de las relaciones entre las diversas versiones de lo europeo en estos países. Lo más interesante de esa historia empezó temprano en el siglo XIX, con el conflicto político entre conservadores hispanófilos y liberales modernistas, y frente al expansionismo hegemonista de los EE. UU., aliado a Inglaterra.

Los "blancos" liberales de estos países fueron estimulados por Francia, bajo Napoleón III, a proponer que su identidad europea no se agotaba en lo Ibérico (español o portugués) sino que se remitía a un parentesco cultural mucho más amplio: la latinidad. Y hacia fines de ese mismo siglo, frente al abierto expansionismo colonialista e imperialista de los EE. UU. después de su victoria sobre España en 1898, la oposición entre el "materialismo" y "pragmatismo" anglo-sajón de los americanos del norte y el "espiritualismo" latino de los americanos del sur, codificada principalmente por el uruguayo José Enrique Rodó en su libro *Ariel*, cobró una vasta difusión y respaldo en los intelectuales "blancos" y "mestizos" [23]. Esa historia no ha terminado. Si bien la hegemonía de los EE. UU. no ha hecho sino ampliarse y afirmarse, en particular desde la Segunda Guerra Mundial, no es accidental, sin duda, que se haya otorgado preferencia al nombre de América Latina frente a los demás propuestos en diferentes momentos, justamente desde la Segunda Guerra Mundial.

En fin, los recientes movimientos político-culturales de los "indígenas" y "afro-latinoamericanos", han puesto de forma definitiva en cuestión la versión europea de la modernidad/racionalidad y proponen su propia racionalidad como alternativa. Niegan la legitimidad teórica y social de la clasificación "racial" y "étnica", proponiendo de nuevo la idea de igualdad social. Niegan la pertinencia y legitimidad del Estado-Nación fundado en la colonialidad del poder. Por último, aunque menos clara y explícitamente, proponen la afirmación y reproducción de la reciprocidad y de su ética de solidaridad social, como opción alternativa a las tendencias predatorias del capitalismo actual.

Es pertinente señalar, contra todo ese trasfondo histórico y actual, que la cuestión de identidad en América Latina es, más que nunca antes, un proyecto histórico, abierto y heterogéneo, no sólo, y quizá no tanto, una lealtad con la memoria y el pasado. Porque esa historia ha permitido ver que en verdad son muchas memorias y muchos pasados, sin todavía un cauce común y compartido. En esa perspectiva y en ese sentido, la producción de la identidad latinoamericana implica, desde la partida, una trayectoria de inevitable destrucción de la colonialidad del poder, una manera muy específica de descolonización y liberación: la des/colonialidad del poder. ■

[22] Carlos Aranibar ha publicado en Lima una versión de los *Comentarios reales* en el castellano actual (Lima-México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991), acompañada de un volumen de notas eruditas de gran utilidad para seguir el rastro histórico de tan notable libro. El mismo historiador peruano publicó igualmente el texto del Yamque Juan Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, también con el FCE, Lima-México D. F., 1995. Franklin Pease, otro historiador peruano, hizo la más reciente edición de *Nueva coronica y buen gobierno* en el FCE, Lima-México D. F., 1993. En el siglo XX, Luis Eduardo Valcárcel, fue sin duda el más influyente propulsor de la versión garcilacista del Tawantinsuyo; desde *Tempestad en los Andes* (Lima, 1926), sus numerosas publicaciones incluyen, sobre todo, *Historia del Perú antiguo* (Lima, 1964) y *Ruta cultural del Perú* (Lima, 1981). Más recientemente, Alberto Flores Galindo, con *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1988), se convirtió en un autor de extendida influencia en una variante de esa misma vertiente.

[23] En 1853, el colombiano Torres Caicedo publicó un texto con esas propuestas en la *Revue des Deux Mondes*, en París. Las pretensiones expansionistas de Napoleón III, pronto utilizaron tales propuestas para apoyar la invasión de México y la imposición de Maximiliano de Habsburgo como emperador. Como se sabe, los invasores fueron derrotados y expulsados y su emperador ejecutado bajo el liderazgo del liberal Benito Juárez. *El Ariel*, del uruguayo José Enrique Rodó (1872-1917), engendró toda una corriente intelectual y política llamada "arielista" que se fue agotando en las primeras décadas del siglo XX, conforme estallaban las revueltas democráticas y nacionalistas que siguieron al triunfo de la Revolución Mexicana (1910-27) y atravesaron todos los países al sur del río Bravo entre 1925 y 1935, terminando con la derrota de las revoluciones y la imposición de sangrientas dictaduras, salvo en Uruguay y Chile.

¿GRAVEMENTE PERJUDICIAL PARA SU SALUD?

Religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe [1]

Elina Vuola

Déjenme empezar por compartir la historia de una niña nicaragüense de nueve años, nombrada "Rosa" por la media, cuyo pequeño cuerpo llegó a ser un campo de batalla público en América Central en 2002 [2]. Fue violada a finales de octubre de ese año en la zona rural del país vecino, Costa Rica, donde sus padres habían llegado como trabajadores migrantes ilegales unos años atrás. Rosa, de ocho años cuando fue violada, no sólo adquirió una enfermedad venérea de su violador, sino que incluso quedó embarazada, aparentemente en el mes que habría tenido la primera menstruación. Para hacer corta una historia larga y espantosa: cuando sus padres supieron de su embarazo, regresaron a Nicaragua con ella, donde se performó un aborto el 20 de febrero de 2003.

La ley nicaragüense todavía permite un "aborto terapéutico" si la vida de la madre corre peligro —una ley que ha sido muy atacada por los oponentes de aborto— [3]. Así, el aborto fue considerado legal, y no se va a acusar a los doctores y padres. Sin embargo, la jerarquía católica, tanto de Costa Rica como de Nicaragua, ha juzgado públicamente el aborto como "eliminación de un ser humano inocente e indefenso" [4]. El cardenal Miguel Obando y Bravo consideró esto un homicidio, por lo cual excomulgó a los padres de la niña y a los doctores involucrados en el hecho. Él se veía, como la institución entera a la que representa, como defensor de los derechos de un niño nonato, y al parecer nunca se dio cuenta de que el asunto se trataba más bien del derecho a la vida y la integridad de una niña ya nacida.

Yo misma soy madre de una niña de la edad de Rosa, pero no es por eso que empiezo con esta historia. Tampoco voy a referir directamente al caso de Rosa en mi artículo. No obstante me voy a acordar de ella, porque por repugnante que sea el caso, es un ejemplo perfecto de lo que está en juego cuando hablamos del papel problemático de la religión, el catolicismo en especial, en relación con las mujeres, la sexualidad, la reproducción y las políticas públicas en América Latina y el Caribe. La historia de ella fue también el trampolín para algunas ideas mías sobre la Virgen María y la virginidad.

Las estadísticas sobre la realidad de las mujeres en América Latina y el Caribe demuestran la interconexión entre la pobreza, la falta de alternativas reproductivas y la mortalidad de las mujeres. Según

[1] Este artículo se basa parcialmente en una conferencia pública presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard, EE. UU., el 3 de abril de 2003, cuando fui investigadora visitante en el Programa de Estudios de Género y Religión de esa institución. El artículo fue publicado primero en inglés: "Seriously Harmful for Your Health? Religión, Feminism and Sexuality in Latin America", en Marcella Althaus-Reid (ed.), *Liberation Theology and Sexuality*. Hamsphire, Ashgate, 2006, págs. 137-162, traducción del inglés al español de Sarri Vuorisalo-Tiitinen.

[2] El caso recibió publicidad también fuera de América Latina y el Caribe. Por ejemplo, la madre de "Rosa" fue entrevistada en un documental de la BBC de Londres por Steve Bradshaw (2003).

[3] Los diputados de la Asamblea Naciónal, incluidos los sandinistas, aprobaron el pasado 26 de octubre la derogación del artículo con 52 votos a favor y ninguno en contra. Nueve diputados no ejercieron su derecho al voto: ocho liberales y uno de Alternativa Cristiana (*El Nuevo Diario* (Nicaragua), 26.10.2006) [Nota del corrector].

[4] *La Nación*, 24.II.2003.

la Organización Mundial de la Salud, a nivel global, aproximadamente 529.000 mujeres murieron en el año 2000 por causas relacionadas con el embarazo, 99% de ellas en los llamados países en desarrollo. Unas 22.000 de estas muertes maternas [5] tuvieron lugar en América Latina y el Caribe, con grandes desproporciones dentro de la región y con cifras más altas para los grupos indígenas [6]. Las mujeres en su principal período reproductivo (en la edad entre 20 y 35 años) se enumeran entre estas muertes. Estas mujeres, también, tienen a la mayoría de niños jóvenes y dependientes cuya supervivencia y bienestar propios suelen estar seriamente puestos en peligro por la muerte de sus madres, muchas veces la única o primordial guardián [7]. En esto, es obvio, se refleja el hecho de que la protección de las alternativas reproductivas y del bienestar de mujeres adultas es la mejor garantía para la defensa de los niños, nonatos y nacidos. De acuerdo con la Organización Panamericana de la Salud, el progreso logrado durante los últimos años en la reducción de mortalidad maternal es relativamente poco, en comparación con las reducciones de mortalidad por otras causas [8].

Alrededor de 78.000 mujeres mueren cada año por un aborto inseguro [9]. Conforme los reportajes del Instituto Alan Guttmacher, cada año, más de cuatro millones de mujeres están sometidas a un aborto provocado en América Latina y el Caribe. Como la mayoría de los abortos son ilegales, estos procedimientos se realizan bajo condiciones clandestinas y, muchas veces, peligrosas [10]. El aborto es una de las causas principales de muerte de las mujeres latinoamericanas y caribeñas entre los 15 y 39 años de edad [11]. Ya que el aborto es ilegal, las estadísticas no son de confiar, y es probable que la realidad sea mucho más severa que las estimaciones estadísticas. A pesar de su ilegalidad, el aborto está disponible en todas partes en América Latina y el Caribe para las mujeres que viven en ciudades y disponen de recursos económicos para obtener un aborto seguro. Los abortos de las campesinas pobres, en cambio, con frecuencia tienen lugar en condiciones higiénicas peligrosamente malas.

Nicaragua, el segundo país más pobre en el hemisferio occidental, justamente por su pobreza presenta una de las cifras más altas en mortalidad materna, misma que ha venido ascendiendo durante los últimos diez años. Además (recordándonos de la pequeña Rosa), el grueso de los incidentes de violencia sexual contra mujeres y niñas en Nicaragua acontecen en el entorno familiar, siendo el 65% de las víctimas de esta violencia, incluso violaciones, niñas —adolescentes y más jóvenes—. El 30% de la mortalidad maternal del país consta de niñas adolescentes; el 26% de los abortos se practican a niñas menores de 19 años [12].

Gran parte de mi trabajo de investigación durante estos años ha tenido lugar en Nicaragua, pero como por mis intereses de investigación —la relación entre religión, mujeres y feminismo, especialmente en lo que tiene que ver con las mujeres más pobres de la sociedad— es relevante en toda América Latina y el Caribe, voy a hablar a un nivel más general, aunque es problemático. No obstante, el papel dominante de la Iglesia Católica es una de las razones por las cuales podemos hacer algunas generalizaciones sobre la región, siendo dicha iglesia la única institución importante que ha sobrevivido desde los tiempos de la conquista. Más aún, pese a haber perdido su poder colonial, ella dista de ser una institución marginal en América Latina y el Caribe. El poder de la Iglesia Católica se relaciona con las vías tradicionales de interacción de las élites [13]. En algunos países, los católicos conservadores y las élites políticamente poderosas están formando nuevas alianzas entre la Iglesia y el Estado, no obstante la separación legal entre ambos.

En América Latina y el Caribe, la Iglesia Católica es la decisiva institución social y política que traza las políticas de población y los valores acerca de la familia, la sexualidad y las mujeres, y en esto, en general, su enseñanza es patriarcal y sexista. El hecho en sí apenas es noticia. Voy a argumentar que la mayoría de los movimientos feministas seculares y de investigación

[5] De acuerdo con la Clasificación Internacional de Enfermedades, una muerte materna se define como muerte de una mujer cuando está embarazada o dentro de los 42 días después de terminado el embarazo, independientemente de la duración del mismo, por cualquier causa relacionada con, o agraviada por, el embarazo o su manejo. Así, los abortos, ilegales o legales, se cuentan entre estas causas.

[6] http://www.who.int/reproductive-health/publications/maternal_mortality_2000/mme.pdf

[7] World Health Organization 1996, págs. 3, 10-15.

[8] http://www.paho.org

[9] *The Bush Global Gag Rule: Endangering Women's Health, Free Speech and Democracy*. Un reportaje de Center for Reproductive Rights, en http://www.crlp.org

[10] Alan Guttmacher Institute. *An Overview of Clandestine Abortion in Latin America*, en http://www.agi-usa.org/pubs/ib12.html

[11] *Latin America and the Caribbean*. Un reportaje de Center for Reproductive Rights, en http://www.crlp.org

[12] Pizarro 2003, págs. 8, 11.

[13] Hynds 1993, pág. 1. Guillermo Nugent habla de un "orden tutelar" como una forma de comprender el conflicto entre los asuntos de sexualidad y políticas públicas en América Latina y el Caribe, basada en la creencia de la necesidad de representación: grupos vistos como incapacitados para la representación de sus intereses, necesitan la tutela de otro. En la región, las instituciones cuya razón de ser está marcada por esta vocación tutelar son las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica. Tienen en común el culto a la subordinación. Nugent 2002 y 2004. Véase igualmente Vuola 2005.

feminista no han logrado enfrentar el sexismo de la Iglesia Católica en una forma adecuada y, en especial, su importante papel en la creación de un clima en el cual es prácticamente imposible hablar de las realidades reproductivas de las mujeres de una manera sincera y abierta. Esto crea a menudo una situación complicada, en la que muchas mujeres latinoamericanas y caribeñas piensan que son católicas (y si no católicas, cristianas), pero no pueden vivir según la enseñanza de su iglesia. De igual modo, tienen una percepción del feminismo como algo secular y contrario a la Iglesia. Tomaré la devoción a la Virgen María como un ejemplo de esta tensión entre la crítica feminista secular y las experiencias (religiosas) de las mujeres. En textos feministas, dentro y fuera de la región, el marianismo se comprende tanto como una explicación de la condición subordinada de las mujeres como una legitimación de su sufrimiento. Aun así, argumento que esta es una manera inadecuada de comprender a las mujeres y a la religión.

1. Feminismo y religión

Buena parte de la investigación en las ciencias sociales sobre la religión y las mujeres, está orientada por dos estereotipos contrarios. *Por un lado*, existe una especie de "ceguera" en cuanto a, o resistencia a, la relevancia de la religión para las mujeres, en particular en lo que respecta a los aspectos positivos o liberadores, aun cuando mujeres de diferentes tradiciones religiosas declaran que esto, para ellas, es cierto. *Por otro lado*, existe lo que podríamos designar una especie de "paradigma religioso" de estudios feministas que ven a las mujeres principal o exclusivamente por la lente de la religión, sobre todo en una cultura o tradición que no es la propia. Por ejemplo, se puede percibir al islam como casi el único significante y marcador de la vida de la mujer en ciertos países [14]. No pienso que el catolicismo sea menos "otro" para la mayoría de la investigación feminista que el islam.

Esta manera polarizada de ver la religión tiene probablemente varios orígenes. Uno de los más significativos es la suposición de que la secularización sea la ruta universal e inevitable de desarrollo, mientras en realidad, este tipo de secularización, anunciado por gran parte de las ciencias sociales, sólo ha acontecido en Europa Occidental [15]. Otra razón es el reconocimiento del hecho histórico de que las diferentes tradiciones y comunidades religiosas se cuentan entre los obstáculos más importantes para la liberación de las mujeres, y siguen siéndolo. Sin embargo, también es verdad que muchas de las primeras feministas, por ejemplo, actuaron motivadas por su fe en un Dios que garantiza una igualdad y libertad absolutas para los seres humanos. Luego, se trata de una religión con dos caras distintas, lo que dificulta usar términos demasiado opuestos: la misma tradición religiosa ofrece con frecuencia herramientas, interpretaciones y motivación para opiniones y prácticas radicalmente contrarias. La posición de las mujeres en la mayor parte de las religiones es un ejemplo claro de esta dinámica. No está en el interés ni de las mujeres, ni de la investigación feminista, si se traza una imagen demasiado estereotipada de la religión, sea el islam o el catolicismo latinoamericano y caribeño.

La polaridad de los estereotipos arriba mencionada tiene consecuencias interesantes y relevantes para las mujeres, el feminismo y los estudios feministas. Sólo mencionaré tres de tales consecuencias. Todas ellas tienen importancia igualmente en el contexto latinoamericano y caribeño.

Primero, la significación histórica, social, política y ética de la tradición religiosa dada es negada, si se piensa que la secularización ha vencido a la religión en las sociedades modernas.

Segundo, se priva a mucha gente en diversas culturas de su función de agentes si sus tradiciones son vistas como inmutables e inalterables. Si se ven las formas contemporáneas de, por ejemplo, el islam o el catolicismo como sistemas poderosos e inmutables sobre la toma de decisiones y las posibilidades de cambio de la gente, se ignoran tanto el diálogo y la crítica *dentro de* estas tradiciones religiosas, como sus cambios históricos durante siglos —algunos mayores, como la Reforma en Europa, o como la teología de la liberación en América Latina y el Caribe—. Además, es importante hacer una distinción entre la enseñanza oficial y la religiosidad popular.

Tercero, somos testigos de un aumento del fundamentalismo en las principales tradiciones religiosas. Este "fundamentalismo social" [16], a menudo legitimado por el Estado, está creando nuevas alianzas políticas entre, por ejemplo, el Vaticano y algunos gobiernos musulmanes, en especial en asuntos que tienen que ver con los derechos de las mujeres. En otros contextos, he llamado estas alianzas entre antiguos enemigos el "ecumenismo fundamentalista o patriarcal" [17]. Si las feministas no son, al mismo tiempo, capaces de analizar adecuadamente este fenómeno, incluso de tomar en serio las identidades positivas de las mujeres como

[14] Más sobre este dilema, en Sakaranaho 1998 acerca del Medio Oriente y Turquía. Ella muestra cómo "el paradigma religioso" está relacionado con el orientalismo en que el islam es visto como una creencia inmutable y estancada, y cómo la mayoría de los estudios feministas académicos toman lugar dentro de este paradigma.

[15] Casanova 1994, págs. 19-29.

[16] Hawley 1999, pág. 4.

[17] Vuola 2002(b).

"musulmanas" o "católicas", se torna muy difícil comprender la relación complicada y, con frecuencia, tensa, entre las mujeres y sus tradiciones, identidades y creencias religiosas.

Si la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe es descrita por el movimiento feminista secular como el enemigo principal —aunque por razones comprensibles—, numerosas mujeres latinoamericanas y caribeñas se pueden sentir alienadas *no* de la iglesia, sino de un discurso y una práctica feministas tan antieclesiales. Las mujeres podrían sentirse como en medio de un campo de batalla entre dos ideologías opuestas, donde resulta difícil discutir asuntos como sexualidad, reproducción y violencia *de una manera que refleje sus experiencias vividas*. Las estadísticas escalofriantes mencionadas arriba, son una parte de estas experiencias. Sin embargo, incluyen de igual modo visiones profundamente internalizadas de bien y mal, pecado y culpa, aunque asimismo de perdón y gracia, como de la resistencia cotidiana de la mujeres contra su represión.

Dada la importancia de la religión en la cultura latinoamericana y caribeña, creo que gran parte de la población femenina de la región quisiera mantenerse cristiana, pero igualmente tener más influencia en la enseñanza de la Iglesia sobre las mujeres. No hay espacio para la discusión de realidades que incluyen que las mujeres no viven según la enseñanza de la Iglesia, cometen actos que esta considera pecados, como abortos, al mismo tiempo que se consideran católicas o cristianas. Las esferas de la religiosidad privada y popular, que pueden englobar la imagen de un Dios que perdona y comprende (en la tradición católica, con frecuencia también en la figura de la Virgen María), y el rol agresivo público de la jerarquía católica, no se encuentran de manera significativa alguna en una sociedad y una iglesia donde las formas de las mujeres entender la religión, Dios, el pecado y la justicia carecen de legitimidad o importancia. Muchas de las mujeres que deciden practicarse un aborto (la mayoría de las veces ilegal, como recordamos), creen en Dios. Para justificar su decisión deben, o crear un entendimiento alternativo de un Dios que perdona, o vivir con un constante sentimiento de culpa y vergüenza. Probablemente, es una mezcla de todo esto. Esta experiencia vivida de una contradicción moral y religiosa, y las maneras de las mujeres de resolverla, no forman hasta ahora parte en absoluto del discurso público acerca del aborto, la reproducción o la sexualidad [18].

Es probable que muchas mujeres sientan la necesidad *tanto* de una interpretación no sexista de sus tradiciones religiosas, *como* de un feminismo menos adverso e ignorante en cuanto a la religión y que deje de ver a las mujeres, para quienes la religión es valiosa, como las más alienadas. Las explicaciones polarizadas omiten las prácticas de agentes y las experiencias de imágenes conflictivas de identidad en mujeres, individual y colectivamente.

Para que podamos entender y analizar la relación compleja, y muchas veces contradictoria, entre las mujeres y sus tradiciones, identidades y creencias religiosas, es fundamental reconocer que las mujeres poseen distintas maneras de oponerse a los estereotipos culturales referentes a ellas, incluso a algunos de estos representados por el feminismo. La imagen estereotipada de las mujeres pobres como víctimas pasivas de la indoctrinación religiosa es una de las más comunes. Sin embargo, uno de los medios más poderosos de resistencia de las mujeres ha sido siempre la reinterpretación y reapropiación de las prácticas y teorías religiosas para sus fines propios.

2. ¿Perjudicial para su salud? Marianismo, la Virgen María y feminismo

En el título de mi artículo, con "gravemente perjudicial para su salud" me refiero, por un lado, a la Iglesia Católica como una institución de poder en relación con las realidades vividas por las mujeres, en particular su salud. Cuanto más pobres son las mujeres, tanto más perjudicial es la institución. Por otro lado, a aquellos discursos y prácticas feministas que ven toda religión establecida, incluso la religiosidad popular, como perjudicial y alienante para las mujeres. La mujer favorita de la Iglesia Católica, la Virgen María, es un ejemplo perfecto. El amor y la devoción a ella por parte de las mujeres, son percibidos como el peor tipo de alienación. En mucha investigación feminista, casi no se hace diferenciación alguna entre la religión institucional y oficial, y las prácticas religiosas cotidianas.

Estoy de acuerdo con lo primero, el impacto peligroso y hasta mortal de la jerarquía católica sobre

[18] De acuerdo con un articulo en *La Boletina*, revista de *Puntos de Encuentro*, una organización feminista, "En Nicaragua, la gran mayoría de mujeres que recurren al aborto creen en Dios. Ninguna de ellas considera que debiera dejar de considerarse cristia a después de haberse practicado un aborto. Muchas dicen: 'Yo hablo con mi Dios y sé que Él me comprende'. Conforme una encuesta hecha por el Colectivo de Mujeres de Matagalpa, 8 de cada 10 mujeres que alguna vez se han practicado un aborto creen en Dios. Tomaron su decisión de abortar porque sentían que, por una u otra razón, estaban 'en la sin remedio'". http://www.puntos.org.ni/boletina/bole43/suplemento.hml en un artículo con el título "Hablemos del aborto... Una decisión personal difícil".

la salud y el bienestar de la gente, en especial de las mujeres. No estoy con tanta facilidad de acuerdo con lo segundo, la convicción feminista de lo perjudicial de la religión para las mujeres, casi sin calificación alguna. En general, ni el feminismo "secular" ni el catolicismo "progresista" han podido cuestionar la tradición y enseñanza religiosa oficial y, al mismo tiempo, tomar en serio las realidades sexuales y reproductivas de las mujeres, dejando otra vez un espacio abierto (público) para ser dominado por la política agresiva y autoritaria de la jerarquía eclesiástica. Quisiera echar una mirada a este espacio ausente entre la enseñanza católica oficial, sin duda sexista, las interpretaciones más progresistas y críticas como la teología de la liberación, que no tiene una agenda explícitamente feminista, y los discursos y las prácticas feministas seculares que apilan todo lo religioso en una única cesta de sexismo poderoso y descarado. ¿Qué es lo que vemos en este espacio ignorado? A mujeres, por supuesto, y sus propias interpretaciones de las prácticas y teorías religiosas sexistas, a veces en contradicción abierta con todos los grupos arriba mencionados. Mostraré algunos ejemplos de esta tensión en la imagen de la Virgen María.

¿Por qué María? Cuando menos, por las razones siguientes:

a) ella es central, inclusive la única figura femenina en el imaginario y culto católicos;

b) María tiene importancia existencial capital para los católicos, en particular las mujeres;

c) es la figura más significativa en la religiosidad popular latinoamericana y caribeña, a menudo de forma sincretizada y en tensión, o hasta en contradicción, con la enseñanza oficial sobre María;

d) existe un interés teológico internacional, ecuménico y feminista en ella, que se dirige tanto a una crítica sustancial de la mariología tradicional como a los posibles aspectos liberadores de María; y

e) María es un objeto central de la crítica feminista, tanto sobre el catolicismo sexista como sobre la condición subordinada de las mujeres en América Latina y el Caribe.

El término marianismo, ampliamente utilizado en la investigación contemporánea (socio-científica) sobre mujeres latinoamericanas y caribeñas, tiene su origen en un artículo de Evelyn Stevens titulado "Machismo y marianismo" (1973) [19]. El artículo de Stevens refleja una etapa temprana de la crítica feminista, con presuposiciones que las teorías feministas posteriores por lo general han cuestionado y dejado al lado. Aun así, no debemos ver los textos de Stevens como una reliquia histórica de la teorización feminista, porque, curiosamente, en la investigación feminista contemporánea acerca de mujeres latinoamericanas y caribeñas, tanto dentro como fuera del continente, su modelo bipolar de machismo vs. marianismo sigue siendo reproducido unas y otra vez, al punto que los términos han adquirido algo así como un estatus fundamental en los textos académicos feministas. Esto acontece a pesar de una crítica bien justificada del modelo. Es muy llamativo que el interés feminista teológico en la figura de María, hasta donde sé, en ningún lugar ha entrado en diálogo con esta crítica feminista socio-científica sobre ella.

En su texto, Stevens delinea dos moralidades y fuentes de identidad distintas para los hombres y mujeres latinoamericanos y caribeños: machismo para los primeros, marianismo para las últimas. Como he dicho, esta configuración aparece en una forma u otra en varios estudios subsiguientes sobre tales mujeres, en ocasiones críticamente evaluados [20].

Según Stevens, el marianismo es "un culto secular de feminidad sacado de la adoración a la Virgen María" [21]. El marianismo

> ...dibuja sus sujetos como semi-divinos, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres. Esta constelación de atributos hace posible a las mujeres aguantar las humillaciones infligidas sobre ellas por los hombres, y perdonar a aquellos que les hacen daño... Por eso, la maldad de los hombres es una precondición necesaria para la condición superior de las mujeres [22].

El machismo es "el otro rostro del marianismo", juntos, crean dos moralidades contrarias para los hombres y las mujeres latinoamericanos y caribeños, "una simbiosis estable en la cultura latinoamericana" [23]. Las mujeres intencionalmente modelan el mito del marianismo [24], caracterizado por los ideales femeninos de semi-divinidad, superioridad moral, fuerza espiritual, abnegación, una capacidad infinita de humildad y sacrificio, negación de sí misma y paciencia [25]. Todo esto es libremente elegido y respaldado por "una cantidad notable" de mujeres [26]. Tanto el machismo como el marianismo son síndromes, desarrollados por completo sólo en América Latina y el Caribe [27]. Aunque

[19] Stevens 1973(a). Una versión algo diferente de dicho texto apareció el mismo año. Ver Stevens 1973(b).

[20] Ver por ejemplo Brusco 1995, págs. 79, 96; Chaney 1979, pág. 49; Craske 1999, págs. 11-15, 194; Eckstein 2001, pág. 26; Fisher 1993, pág. 3; González & Kampwirth 2001, pág. 24; Melhuus y Stolen 1996, págs. 11-12; Ready 2001, pág. 174.

[21] Stevens 1973(a), pág. 62.

[22] *Ídem.*

[23] *Ibid.*, 63.

[24] *Ídem.*

[25] Stevens 1973(b), pág. 94.

[26] *Ibid.*, pág. 99.

[27] *Ibid.*, pág. 91.

Stevens afirma que el marianismo no es una práctica religiosa [28], usa el término como intercambiable con la mariología [29]. Para ella, el marianismo es, no obstante, un edificio secular de creencias y prácticas relacionadas con la posición de las mujeres en la sociedad [30].

Para analizar la descripción de Stevens del destino de las mujeres latinoamericanas y caribeñas y su relación con la figura de la Virgen María (incluso la patologización de una cultura entera, la imagen de los hombres en el mito del machismo, y la complacencia de las mujeres con todo esto), requeriría más espacio del que dispongo en este artículo [31]. Me referiré brevemente a algunas críticas expresadas por otras investigadoras, pero mi interés personal —no discutido por otras críticas del marianismo— reside en la confusa relación entre el marianismo (como lo define Stevens), la Virgen María y las mujeres latinoamericanas y caribeñas y su opresión. Espero poder ofrecer ejemplos de una imagen diferente de la Virgen María, viva entre mujeres católicas comunes y corrientes, y muy a menudo, en abierta contradicción con la enseñanza oficial sobre ella.

El modelo de marianismo y su uso frecuente inclusive en la investigación feminista contemporánea, ha sido criticado, por ejemplo, por su sobresimplificación de la realidad de las mujeres y el fracaso de las investigadoras en contemplar las bases materiales de la conducta manifestada [32], por echar la culpa a la víctima y no tomar suficientemente en serio la fuerza de las relaciones sociales patriarcales (ni el machismo ni el marianismo existen en un vacío cultural, ni siquiera son características inherentes de un género u otro), reflejando nada más un ideal o realidad de la clase media [33]. El concepto ha sido desaprobado con dureza por Marysa Navarro en un artículo reciente titulado simplemente "Contra el marianismo", en el que critica el término por ser gravemente defectuoso, esencialista, anacronista, sexista y ahistórico [34].

La importancia de la Virgen María como símbolo, y la enseñanza de la Iglesia sobre ella —no en la configuración de tipo "marianismo"—, es evidente también en otras formas de investigación feminista sobre mujeres latinoamericanas y caribeñas, por ejemplo en relación con la maternidad y el maternalismo (el uso de la maternidad para justificar activismo político [35]) [36]; el símbolo de la Virgen (mujer buena) como contrario al símbolo de la Puta (mujer mala) [37]; y más específicamente, la Virgen de Guadalupe como contraria a Malinche (en el contexto mexicano) [38] o el símbolo de María como contrario a las locas, las Madres de la Plaza de Mayo (en Argentina) [39], aquí, "la loca" referiéndose de igual modo a una prostituta [40], o María (buena) como contraria a Eva (mala) [41].

En contextos diferentes, el símbolo de la Virgen María puede servir como corolario de la sumisión femenina, "el ícono femenino máximo" [42], o como la "madre como actor político que subvierte las nociones marianistas de la maternidad" [43]. A veces, no se usa el marianismo de la manera pensada por Stevens (como culto de superioridad espiritual y moral femenina), sino simple o principalmente como culto de la Virgen María [44]. La madre sufrida, *Mater Dolorosa*, es otro tema que siempre aparece en relación con las mujeres latinoamericanas y caribeñas. Asimismo, el símbolo de la Virgen María como la interpretación de la identificación pública de las mujeres con ella y su uso consciente del símbolo [45] para sus propias metas políticas (por ejemplo, Evita Perón y Violeta Chamorro), aun cuando la gente no siempre las identifica como imitaciones de la Virgen María [46].

Uno puede preguntarse si es correcto combinar el culto de la Virgen María con todos estos asuntos. En el caso que sí, hay que preguntar por qué estas investigadoras toman a la Virgen como el punto de partida tanto para la maternidad como para la política maternalista en América Latina y el Caribe. Es posible que

---

[28] *Ídem.*

[29] *Ibid.* Ella usa el marianismo y la mariología como sinónimos para describir un movimiento religioso alrededor de María, lo que no es preciso porque el primer concepto casi no se usa, y el segundo se refiere tanto a un conjunto variado de enseñanzas y dogmas teológicos sobre la Virgen María desde los primeros siglos cristianos como a la investigación contemporánea relacionada con su persona.

[30] *Ibid.*, págs. 91s.

[31] Este es uno de los temas de mi actual investigación.

[32] Browner & Lewin 1982, pág. 63. Dicen, entre otras cosas, que el autosacrificio y la paciencia no son metas en sí, sino más bien remedios o estrategias para recibir premios económicos y sociales.

[33] Bachrach Ehlers 1991, págs. 1, 4s., 14.

[34] Navarro 2002, págs. 257, 270.

[35] González y Kampwirth 2001, pág. 25.

[36] Por ejemplo, Craske 1999, págs. 13-18; Schirmer 1989 y 1993. Recurren a términos como maternidad militante y maternidad política. También González 2001, págs. 43s.; González & Kampwirth 2001, págs. 23-25; Kampwirth 2001, pág. 96.

[37] Por ejemplo, Stephen 1997, págs. 35, 283.

[38] Por ejemplo Melhuus 1996, págs. 231, 236-239; Melhuus & Stolen 1996, pág. 25; Rostas 1996, pág. 217-220.

[39] Ver, por ejemplo, Althaus-Reid 2001, págs. 51, 176; Feijoó 1994, pág. 121.

[40] Althaus-Reid 2001, pág. 51.

[41] Melhuus 1996, pág. 253. Véase igualmente Vuola 1993.

[42] Craske 1999, pág. 127.

[43] *Ibid.*, pág. 17.

[44] Stephen 1997, pág. 273; Drogus 1997, pág. 60. En realidad, Drogus usa el término en ambos sentidos: "...marianismo, una red compleja de creencias sobre la Virgen María y prácticas devocionales centradas en ella" e "Imágenes católicas asociadas con María —la maternidad sufriente, la pureza y la superioridad moral, por ejemplo— llegan a formar parte de la norma cultural de una mujer ideal". *Ibid.*, págs. 60s.

[45] Por ejemplo Bayard de Volo 2001, págs. 99s.; Jelin 1997, pág. 76; Melhuus 1990.

[46] Bayard de Volo 2001, págs. 157-159, 177; Kampwirth 1996.

sea correcto hacerlo, sin embargo también puede que sea más una construcción teórica que una realidad. Y aunque fuera así, las mujeres todavía pueden tener interpretaciones mucho más variadas de la Virgen María de lo que las investigadoras suelen percibir.

3. ¿La María de las mujeres?

Espero ofrecer la rica y controvertida tradición mariana—tanto la versión "oficial" como la "popular"— como una crítica correctiva del marianismo, con frecuencia ahistórico, que reduce a la Virgen María y la devoción de las mujeres por ella a un concepto meramente antropológico, que en verdad no ilustra o explica, y ni siquiera hace justicia a la riqueza de la tradición, o a las mujeres mismas que piensan que ella es importante y merece su devoción.

En la teología feminista existe un interés renovado por la Virgen María, lo que puede implicar la relevancia del símbolo de María para las mujeres más allá de los tradicionales límites confesionales de la piedad mariana [47]. En mi investigación, pregunto cómo y por qué las mujeres en distintos contextos culturales, y en diferentes tiempos, se acercan a María en sus experiencias cotidianas de ser mujeres en sociedades y religiones patriarcales, y le dan sus "propios" sentidos, en ocasiones independientemente de la enseñanza formal sobre ella. Argumento que hay una tradición viva de la devoción a María con un rostro muy humano (femenina), que se acerca a las mujeres en sus experiencias más íntimas y reales [48]. A continuación, delinearé de manera breve algunos de los temas centrales de esa "tradición de las mujeres".

Un entendimiento de María como alguien que afirma y comparte, y al mismo tiempo trasciende y está más allá del ser mujer humano, a veces está en clara contradicción con la María "oficial" de las iglesias y con los dogmas teológicos, sobre todo en lo tocante a su corporalidad, sexualidad y maternidad [49]. Es interesante que los mismos dogmas marianos han mantenido, quizás de la mejor forma, algo que se podría llamar el principio femenino en el cristianismo, desde sus inicios hasta hoy, aun cuando pueda parecer distorsionado desde la perspectiva de las mujeres contemporáneas. Según Jaroslav Pelikan, los dogmas marianos son buenos ejemplos de cómo el desarrollo dogmático ha seguido las creencias populares y la espiritualidad vivida, y no al revés. La mariología clásica no procede tanto de "arriba-abajo", como uno pudiera pensar [50]. Destaca que no deberíamos suponer automáticamente que lo que los consejos de la Iglesia legitimaron como dogma fuese lo que la gente común y corriente creía de verdad, o a la inversa, que lo que esta gente de verdad piensa, fuese siempre diferente al dogma y el credo. Para Pelikan, la veneración de la Virgen María es uno de los ejemplos más claros de cómo las ideas y prácticas se han movido desde la fe de la gente común y corriente a la liturgía, el credo y el dogma, y no al revés [51].

Lo dicho por Pelikan está relacionado con mi argumento: las creencias populares de las mujeres acerca de la Virgen María pueden estar, y de hecho con frecuencia lo están, en tensión con el credo y el dogma de la Iglesia oficial, pero no necesariamente lo están, porque durante los siglos, numerosas creencias que llamamos populares, de hecho, han sido integradas en el dogma. Se trata de una influencia recíproca.

Por el hecho de estar en el cielo (el dogma *Assumptio*, Asunción, de 1950), la Virgen María puede actuar como intercesora entre la humanidad y Dios. Este es asimismo su papel más significativo en la piedad popular. Es simultáneamente un ser divino (o parecido a lo divino), y un ser humano. El término intercesora *(Mediatrix)* refiere a su doble función mediadora: es por ella que los seres humanos tienen acceso a su hijo, por un lado, y por ella, el hijo fue encarnado, concedido a los humanos, por otro [52]. Pelikan combina el papel de María como intercesora con la descripción de ella como la *Mater Dolorosa*, la Madre de los Dolores [53].

---

[47] Sin embargo, he prestado atención a las diversas maneras en que las mujeres católicas y protestantes se acercan a "la nueva María". Una hipótesis que hay que verificar: las mujeres católicas suelen buscar a la María histórica y hasta bíblica para humanizarla, mientras las mujeres protestantes se acercan a su aspecto divino para reemplazar la exclusiva imagen masculina de la divinidad.

[48] Ver mi trabajo anterior sobre María en Vuola 1993. Respecto a las interpretaciones mariológicas de los teólogos de la liberación, ver Vuola 2002(a), apartado 3.4. Lena Gemzöe de la Univerdiad de Estocolmo, Suecia, llega a conclusiones parecidas a las mías en su trabajo de campo antropológico en el norte de Portugal. Ver Gemzöe 2000.

[49] Esto, de igual modo, fue descubierto por Lena Gemzöe en Portugal. Ver por ejemplo Gemzöe 2000, págs. 25, 28, 55s. De acuerdo con ella, las mujeres de la comunidad donde hizo su investigación, muy raramente hablaban de María como virgen. Lo que enfatizaban era su maternidad, la relación madre-hija y la relación directa entre María y los seres humanos, para lo cual no se necesita el papel intercesor de la Iglesia y los sacerdotes. Para Gemzöe, el rasgo más característico en la actitud de las mujeres hacia María es su caracter íntimo, personal y emotivo. Se destaca su similitud, más que las diferencias, con la mujer común y corriente. *Ibid.*, págs. 64s., 82, 194s. Ver Rodríguez 1994 para una interpretación similar de la Virgen de Guadalupe entre mujeres mexicanas en los EE. UU.

[50] "...una aversión básica al fenómeno de la piedad laica, de la cual... tanta historia del desarrollo de mariología, incluso la Asunción, ha emergido". Pelikan 1996, pág. 210.

[51] *Ibid.*, pág. 216.

[52] *Ibid.*, pág. 131.

[53] *Ibid.*, pág. 125-127. Según Atkinson: "La apelación de la Pietà y de la Mater Dolorosa surgieron de la simbolización de María del dolor

Si esto es cierto, es interesante notar que justo así es como las mujeres en diversas culturas y tradiciones religiosas se acercan a ella: la que comprende el sufrimiento de las mujeres, como madres pero también como mujeres en otros sentidos, porque ella lo ha vivido todo, al contrario de las figuras divinas masculinas que parecen estar mucho más disociadas de la complejidad de la vida humana. Esto quiere decir que existe una clara continuidad entre la veneración de las mujeres a María, a veces no ortodoxa, como hermana o madre celeste, y la percepción católica occidental de ella, aun cuando la misma tradición también lleva el peso más sexista de la mariología tradicional. Las propias mujeres, durante siglos, le han dado sentidos en los cuales su feminidad y cercanía a las mujeres humanas no se centran en su imposible combinación de maternidad y virginidad fisiológica o en su castidad. Ellas la ven como hermana o madre sufriente, quien conoce los dolores del parto, el criar a un hijo y después perderlo por la muerte, y *es por esto* que prefieren hablarle y rezarle, no por ser el modelo de castidad y maternidad imposible. Es fácil ver que este tipo de percepción de María, es muy distinto de la manera de percibirla como "síndrome" en el marianismo de Stevens y otras.

Como se observa claramente en mis ejemplos de América Latina y el Caribe y de la Carelia ruso-finlandesa [54], el elemento principal en la piedad popular mariana de las mujeres está centrado en la percepción de ella "como yo", otra mujer, a la vez que como alguien que trasciende las experiencias de las mujeres por ser una figura divina, una diosa. Al contrario de Cristo y Dios (entendidos como el Dios Padre monoteísta y masculino), María combina en su persona la humanidad y la divinidad, la inmanencia y la trascendencia, por lo menos en las experiencias religiosas de las mujeres.

Es de este tanto-como papel de María que argumento, que deriva su importancia capital en la tradición oficial (hasta cierto punto), en la piedad mariana popular (de las mujeres) y en su posible reapropiación feminista. Este tanto-como característico de María, puede tener muchos rostros y nombres: la Intercesora, la *Mater Dolorosa*, la puerta del cielo (al contrario de Eva, la *porta diaboli*, puerta del diablo), "igual que yo" aunque también divina para una mujer común y corriente, el ser humano ejemplar (divinizado). En términos menos directos, en ella se ejemplifica y encarna el tradicional papel femenino de constructora de puentes y de alguien que mantiene un conjunto imposible en una pieza.

Jaroslav Pelikan se da cuenta de este papel de María en el contexto de otras culturas y religiones:

> Uno de los papeles más profundos y persistentes de la Virgen María en la historia ha sido su función como constructora de puentes con otras tradiciones, culturas y religiones. De la palabra latina para "constructor de puentes" surgió el término *pontifex*, título sacerdotal en el paganismo romano... Primordialmente, fue aplicable a todos aquellos conceptos y personalidades cuyo mensaje y sentido fundamental se podía expresar mejor por decir tanto/como que por decir o/o [55].

Así es exactamente como las mujeres veneran a María en distintas culturas: alguien que es tanto-como y no o-o. Y, claro está, este parece ser el papel tradicional de las mujeres como proveedoras y sostenedoras de su familia, su comunidad y cultura. No es de extrañar, entonces, que ellas quieran ver este significativo papel reflejado en la divinidad. Para ellas, es en María donde pueden ver divinizados y elogiados sus importantes roles, con frecuencia menospreciados.

Este papel tanto-como de María semeja asimismo tener algo que ver con el cruce de (diferentes) fronteras y, su cuerpo —como cualquier cuerpo femenino—, encarnando de forma metafórica la fusión/desaparición/cruce/mezcla de las fronteras. De las varias presentaciones visuales de María, este aspecto es más evidente en aquellas pinturas y esculturas en las cuales su cuerpo literalmente contiene a toda la humanidad, y a veces incluso a la divinidad. Abre su capa o su cuerpo, y dentro no está apenas el Niño Jesús, sino todos los apóstoles y santos también. Ella como persona, ella en su cuerpo, *es* el espacio sagrado primordial.

Las mujeres cristianas se identifican con María y su destino con intensidad, y vuelven borrosa la frontera o el límite entre ambas, entre "lo religioso" y "lo ordinario", entre lo inmanente y lo trascendental. María es un canal y un objeto perfecto para este tipo de experiencias (femeninas). Esta *imitatio Mariaea*, imitación de María, puede ofrecer más a las mujeres que el tipo clásico de *imitatio Christi* de la vida cristiana, y a la inversa, las mujeres tienen mucho que ofrecer a la esfera religiosa en el contexto de una mariología que representa a María como una fuerza maternal todoabarcadora y como una personificación del carácter liminal de la vida humana.

---

y la pena que se creían carácteristicos de toda maternidad... La angustia materna llegó a ser el centro emocional de la piedad mariana". Atkinson 1991, pág. 162.

[54] Ver Vuola 1993.

[55] Pelikan 1996, pág. 67. Sigue explicando ampliamente la posición importante que María (Maryam) tiene en el Corán.

4. *Mater et femina Dolorosa*

El sufrimiento parece ser un factor valioso al tratar de entender el significado de María para las mujeres. Es igualmente un tema que atraviesa todo el material que he utilizado aquí. Algunas investigadoras feministas usan el término "la cultura de sufrimiento" (*culture of suffering*), de modo especial con referencia al papel de las mujeres en la lamentación, la muerte y los ritos fúnebres [56]. No se trata sólo de sufrimiento maternal. A través de la lamentación, ellas son vistas transmitiendo a sí mismas y a los demás cuál es el papel y la carga de las mujeres, de ser tanto las que sufren como los actores sociales encargados de la responsabilidad de arreglar la vida cotidiana. La identidad de la mujer parece ser intersujetiva [57].

La lamentación ritual, lo mismo que el habla casi ritualizada de sufrimiento, parecen ser las maneras de las mujeres en diferentes culturas de hablar sobre algo que de otra forma sería difícil o imposible de expresar. Aquí es obvio que la Virgen María, como *Mater Dolorosa*, principal sufridora femenina, desempeña un papel notable. Como hemos visto, es tanto un objeto de identificación como un canal de emociones y expectativas sociales y, al mismo tiempo, algo más allá del ordinario ser mujer. Esto no sólo, o necesariamente, refiere a la imposibilidad de todas las demás mujeres de ser como ella, lo que las feministas a menudo reclaman, sino que también puede referir a cómo ella trasciende el ordinario ser mujer. Si el papel social y ritual de las mujeres es situarse "en la frontera", marcar la frontera o *ser la misma frontera*, María es un ejemplo perfecto de este papel, inclusive en la enseñanza tradicional.

Así, el énfasis en el sufrimiento en gran parte del análisis feminista sobre María, el teológico y el no teológico, posee esta base concreta. No obstante, el sentido y el lenguaje de sufrimiento no necesariamente han de ser simplistas, como si hubiera una relación recíproca entre la vida de las mujeres y el sufrimiento. Este es "real", sobre todo en contextos de pobreza y muerte, además de un papel social común de la mujer en diverass culturas. Los lamentos también son, a fin de cuentas, comunicación con los muertos. Y, por último, el lenguaje de lamentos y sufrimiento puede ser una forma de "meta-explicación" de las propias mujeres de su vida, por lo menos en ciertos contextos, y en particular para mujeres de cierta edad y situación de vida. Como tal, puede reflejar los sentimientos de falta de poder en mujeres: el sufrimiento se ofrece como una meta-explicación de la vida. El lenguaje de sufrimiento es aceptable en el contexto religioso y el papel de la mujer dentro de la religión. Para Terhi Utriainen,

> ...usando el meta-mensaje de lamento, las mujeres tal vez han podido comunicar significados en una cantidad de niveles distintos, tanto como varios mensajes que tratan de maternidad, ser mujer y relaciones entre mujeres en una situación en que una comunicación como esta no hubiera sido posible de ninguna otra forma [58].

Luego, la Virgen María es tanto una de las mujeres que lamentan como la Intercesora, no solamente de gracia, sino de sufrimiento, negociando las fronteras entre lo inmanente y lo trascendente, lo mundano y lo sagrado.

5. La Virgen María, sexualidad y virginidad

Con base en lo expuesto arriba quisiera afirmar que, dada su significación, las cuestiones sobre la sexualidad y reproducción no deberían ser tratados únicamente en un marco legal o socio-político, como asuntos de derechos. En el contexto religioso, interesa poder diferenciar entre distintos niveles de religión. Al hablar al mismo tiempo de las experiencias religiosas y sexuales de las mujeres, es de especial significación examinar las (posibles) interpretaciones y significados de las mujeres mismas, y de sus modos de crear discursos éticos, porque ellas, *de facto*, están excluidas de las posiciones de poder y autoridad en la Iglesia Católica [59]. Es una tarea enorme, y aquí apenas insinúo algunas posibilidades de hacerlo por la recreación de valores, normas y creencias sobre sexualidad, con fundamento en las experiencias cotidianas de sufrimiento y exclusión de la gente, lo mismo que de felicidad, sensualidad y pertenencia.

Para concluir, quisiera presentar con brevedad algunas ideas acerca de la virginidad. Es muy aceptado que el nombre "Madre de Dios" remite a las deidades precristianas. En las religiones precristianas del Mediterráneo y del Oriente Próximo, "la Madre Diosa" cumplió un papel destacado. Mucho antes que María, existía un mito de la Madre Diosa virginal, quien creó

[56] Utriainen 1998, pág. 193, refiriéndose a Aili Nenola (los lamentos ingrianos) y Anna Caravelli-Chaves (los lamentos griegos). La investigación de Nenola ha sido publicada después del artículo de Utriainen, como Nenola 2002.

[57] *Ibid.*, otra vez referiéndose a la investigación de Nenola sobre los lamentos ingrianos.

[58] *Ibid.*, pág. 194.

[59] De nuevo, ver 2000 para varios ejemplos de su trabajo de campo en Portugal, de cómo y por qué las prácticas e interpretaciones religiosas de las mujeres están en tensión y, a veces, en conflicto abierto con la iglesia institucional y oficial.

toda la vida de sí misma. Se pensaba que ella era el origen y fundamento de toda la existencia, la condición femenina original, la matriz cósmica. La virginidad puede haber simbolizado su juventud eternamente renovadora, autonomía, integridad y autorrealización. Esta maternidad original, "el inicio del todo", fue maternidad virginal. En este sentido, María es sólo un enlace más en la larga cadena de símbolos que ofrecen una imagen de una consciencia femenina independiente y creativa [60]. Con frecuencia, estos mitos de diosas precristianas son reavivados sin crítica (de manera ahistórica) por feministas modernas, en tanto no ven a María en el mismo continuo.

Sin duda, hay conexiones míticas y visuales entre diosas antiguas y María [61]. Con todo, conforme algunas interpretaciones, una característica clave hace a la María "oficial" muy distinta en la larga cadena de las grandes diosas: sólo ella es disociada por completo de la sexualidad [62]. Se le despoja de su maternidad: el nacimiento de su hijo no es como los demás nacimientos. En ella, la fertilidad y la maternidad no son afirmaciones de la vida natural como en las diosas precristianas. Hasta su virginidad —su atributo más bonito, según la tradición— se define en el sentido fisiológico más estrecho. Jesús fue "concebido por el Espíritu Santo" (sin un acto sexual) y "nacido de la Virgen María" (el himen no se rompió ni siquiera en el parto: una imagen violenta, incluso sádica). En las (demás) diosas, la maternidad virginal fue entendida como una capacidad mística y poderosa de las mujeres de crear vida de sí mismas; en el caso de María, esto se redujo a un acto unilateral, "desde arriba", por el Espíritu Santo, para el cual María no es más que una vasija, un recipiente, en vez de un sujeto activo. De ahí el rechazo de María como "diosa útil" por parte de las feministas contemporáneas.

La percepción temprana de María como *Theotokos*, Madre de Dios, contiene una contradicción entre la afirmación de la humanidad de Jesús por su nacimiento natural y humano, por un lado, y la naturaleza extraordinaria de su nacimiento en relación con todos los demás nacimientos humanos, por el otro. Si es cierto que en la mariología existe una influencia de (y lucha con) diosas precristianas, ¿cómo deberíamos, entonces, interpretar el dogma? Si interpretamos que el nacimiento milagroso virginal es algo opresivo nada más para las mujeres, porque hace el nacimiento del niño-dios diferente de todos los demás nacimientos humanos, ¿no deberíamos hacer la misma observación en cuanto a las diosas precristianas y sus supuestos partos virginales? ¿Por qué se las ve de alguna manera más positivas para las mujeres y sustentadoras de los procesos biológicos naturales, y no así en el caso de María? Y a la inversa, si hay un interés feminista en la "restauración" de los mitos antiguos de las diosas, incluso el sentido simbólico posiblemente positivo de su virginidad eterna y partos virginales, por qué no aplicarlo también a la Virgen María?

En este contexto, es fundamental ver a María en un continuo histórico, incluso las diosas precristianas y (en América Latina y el Caribe) precolombinas, y *no sólo* como producto antifemenino y ahistórico del cristianismo patriarcal. Si la virginidad y el nacimiento virginal pudieran en verdad ser metáforas o símbolos de autonomía, creatividad y autosuficiencia de las mujeres (según Jung, como el arquetipo cultural de la *Magna Mater* [63]), esto, ciertamente, puede de igual modo aplicarse a María. Ni siquiera en el caso de las diosas, la veneración de la capacidad milagrosa de las mujeres de crear vida de ellas mismas significó un elevado estatus social o religioso para ellas [64]. Tampoco lo era en el caso de la enseñanza sobre la Virgen María. En ambos casos, tenemos que cuidarnos de derivar causalidades entre un "símbolo" y la "realidad".

Si la representación tradicional del "sí" de María resalta su pasividad y supuesto consentimiento ("Soy la esclava de Dios"), se puede ver su impregnación como violación divina de una virgen y como legitimización religiosa de la violencia sexual contra las mujeres y niñas. Este tipo de conceptualización también ha sido utilizado como el modelo del matrimonio cristiano patriarcal (y patrístico): el hombre como "la cabeza", el racional, el activo; la

[60] Por ejemplo Atkinson: "La figura de María adquirió características de las antiguas diosas, cuyos antiguos altares fueron reavivados en algunos lugares santos de María... la devoción a María se parecía de manera creciente a la devoción a las diosas". Atkinson 1991, pág. 107. Ver igualmente Pelikan 1996, págs. 56-58, 78. Advierte acerca de las "superficiales" teorías modernas sobre las madres diosas y su supuesta significación para el desarrollo de la mariología cristiana, aunque además afirma que hay "paralelos significativos" entre los dos fenómenos. Ver también Christ 1997, "superficiales" 68s.
No existe necesariamente un enlace entre el simbolismo de las diosas y los roles sociales de mujeres. El uno no predice a los otros, como muchas veces aseveran —por lo menos de forma implícita— las feministas y activistas pertenecientes a los movimientos de espiritualidad feminista o espiritualidad de diosas. En ellos se mezcla la investigación con convicciones religiosas. No hay consenso respecto al sentido histórico, mítico, existencial y religioso del simbolismo de diosas. Ver por ejemplo, Christ 1997; Gimbutas 1982; Gadon 1989; Diamond & Orenstein (eds.) 1990. Para una opinión crítica, ver por ejemplo Biehl 1991; Eller 2000. Biehl advierte acerca de las interpretaciones ahistóricas que conducen a una mayor mistificación de las mujeres y la "feminidad".

[61] Se ha afirmado lo mismo en el caso de las diosas precolombianas y la Virgen María, más destacadamente en la imagen híbrida de Tonantzin y la *Virgen de Guadalupe* del México contemporáneo. Véase además Sigal 2000 para la imagen híbrida maya de la Virgen María Diosa de la Luna.

[62] Carroll 1986, pág. 5.

[63] Jung 1989, págs. 109s., 132-134. Basado en su convicción de la trascendencia del símbolo madre, llega a abrazar el dogma católico de la Asunción de María. *Ibid.*, págs. 137-140.

[64] Biehl 1991; Eller 2000.

mujer como "el cuerpo", la emocional, la pasiva. Pero si el nacimiento virginal no es tomado de forma literal como algo meramente fisiológico, sino más bien como metáfora de algo más allá de sus connotaciones sexuales, puede haber otros modos de interpretar los dogmas marianos tradicionales. Si logramos añadir significados como integridad y autonomía a la "virginidad" y, al mismo tiempo, denunciar la violencia contra las mujeres y niñas, quizá podamos ofrecer de la Virgen María una imagen curativa a mujeres y niñas como Rosa.

Tal vez sea hacerse ilusiones, sin embargo es lamentable que feministas reaviven las diosas precristianas y precolombinas, sin prestar atención a algunas cualidades conservadas en su devoción contemporánea a la Virgen María. Sostengo que numerosas mujeres, de hecho, la ven como fuente de autonomía, integridad y fuerza. Muchas veces ella les ayuda en campos de la vida de los cuales, supuestamente, no sabría nada: sexualidad, aborto, violencia, maternidad ordinaria. Sólo podemos captar y valorar esto, si les preguntamos a estas mismas mujeres. En varias partes del mundo, las mujeres no hablan de un marianismo que les oprima, sino de una figura femenina divina que les apoya, les escucha, se parece a ellas, pero que también puede trascender las experiencias humanas.

¿Cómo poner esto en relación con las estadísticas escalofriantes de la mortalidad de mujeres que mostré al principio? ¿Cómo hablar de los derechos reproductivos, la realidad del aborto y las interpretaciones de las mujeres de su vida de una forma que respete su autoentendimiento como seres sexuales, morales y religiosos, y que además lo traduzca en acción política concreta? Quizás un lenguaje basado en derechos, que fácilmente opone a una mujer y su feto o hijo, no nos lleve más lejos de lo que hasta ahora lo ha hecho. La teología de la liberación y el feminismo han querido representar las voces de los silenciados en la sociedad, pero porque esas voces hablan de la vida sexual de mujeres, no han sido bien escuchadas por los teólogos de la liberación, y porque a menudo veces son voces religiosas, no siempre han sido entendidas por las feministas.

Bibliografía

Althaus-Reid, M. (2001). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics.* London and New York, Routledge.

Atkinson, C. (1991). *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages.* Ithaca and London, Cornell University Press.

Bachrach Ehlers, T. (1991). "Debunking Marianismo: Economic Vulnerability and Survival Strategies Among Guatemalan Wives", en *Ethnology*, 1, págs. 1-16.

Bayard de Volo, L. (2001). *Mothers of Heroes and Martyrs. Gender Identity Politics in Nicaragua, 1979-1999.* Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

Biehl, J. (1991). *Rethinking Ecofeminist Politics.* Boston, South End Press.

Browner, C. & E. Lewin (1982). "Female Altruism Reconsidered: the Virgin Mary as Economic Woman", en *American Ethnologist*, 1, págs. 61-75.

Brusco, E. (1995). *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia.* Austin, University of Texas Press.

Carroll, M. P. (1986). *The Cult of Virgin Mary. Psychological Origins.* Princeton, Princeton University Press.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago and London, The University of Chicago Press.

Chaney, E. M. (1979). *Supermadre. Women in Politics in Latin America.* Austin and London, University of Texas Press.

Christ, C. P. (1997). *Rebirth of the Goddess. Finding Meaning in Feminist Spirituality.* Reading, MA, Addison-Wesley Publishing Company.

Craske, N. (1999). *Women and Politics in Latin America.* New Brunswick, Rutgers University Press.

Diamond, I. & Orenstein, G. F. (eds.) (1990). *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism.* San Francisco, Sierra Club Books.

Drogus, C. A. (1997). *Women, Religion, and Social Change in Brazil´s Popular Church.* Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Eckstein, S. (2001). "Power and Popular Protest in Latin America", en S. Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements.* Los Angeles and London, University of California Press (Berkeley), págs. 1-60.

Eller, C. (2000). *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won´t Give Women a Future.* Boston, Beacon Press.

Feijoó, M. del C. con M. M. A. Nari (1994). "Women and Democracy in Argentina", en J. S. Jaquette (ed.), *The Women´s Movement in Latin America. Participation and Democracy.* San Francisco and Oxford, Westview Press (Boulder), págs. 109-129.

Fisher, J. (1993). *Out of the Shadows. Women, Resistance, and Politics in South America.* London, Latin America Bureau.

Gadon, E. W. (1989). *The Once and Future Goddess. A Symbol for Our Time.* San Francisco, Harper.

Gemzöe, L. (2000). *Feminine Matters. Women´s Religious Practices in a Portuguese Town.* Stockholm, Department of Social Anthropology — Stockholm University.

Gimbutas, M. (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images.* Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

González, V. (2001). "Somocista Women, Right-Wing Politics, and Feminism in Nicaragua, 1936-1979", en V. González & K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right.* The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 41-78.

González, V. & K. Kampwirth (2001). "Introduction", en V. González and K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right.* The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 1-28.

Hawley, J. S. (1999). "Fundamentalism", en C. W. Howland (ed.), *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York, St. Martin´s Press, págs. 3-8.

Hynds, P. (1993). "Poder y gloria: la iglesia católica en América Latina", en *Noticias Aliadas* 30 (38), pág. 1.

Jelin, E. (1997). "Engendering Human Rights", en E. Dore (ed.), *Gender Politics in Latin America. Debates in Theory and Practice*. New York, Monthly Review Press, págs. 65-83.

Jung, C. G. (1989). *Aspects of the Masculine. Aspects of the Feminine*. New York, MJF Books.

Kampwirth, K. (1996). "The Mother of the Nicaraguans: Doña Violeta and UNO´s Gender Agenda", en *Latin American Perspectives* 23:1, págs. 67-86.

Kampwirth, K. (2001). "Women in the Armed Struggles in Nicaragua. Sandinistas and Contras Compared", en V. González and K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right*. The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 79-109.

Melhuus, M. (1990). "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento", en M. Palma (coord.), *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito, MLAL & Ediciones Abya-Yala, págs. 39-71.

Melhuus, M. (1996). "Power, Value, and the Ambiguous Meanings of Gender", en M. Melhuus & K. A. Stolen (eds.), *Machos, Mistresses, and Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London and New York, Verso, págs. 230-259.

Melhuus, M. and K. A. Stolen (1996). "Introduction", en M. Melhuus and K. A. Stolen (eds.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London and New York, Verso, págs. 1-33.

Navarro, M. (2002). "Against Marianismo", en R. Montoya, L. J. Frazier & J. Hurtig (eds.), *Gender´s Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. New York, Palgrave Macmillan, págs. 257-272.

Nenola, A. (2002). *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Helsinki, Finnish Literature Society.

Nugent, G. (2002). *El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina*. Lima, manuscrito no publicado.

Nugent, G. (2004). "De la sociedad doméstica a la sociedad civil. Una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú", en C. Dides (comp.), *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago de Chile, Editorial Universidad Academia de Humanismo Cristiano (programa de Estudios de Género y Sociedad), págs. 105-124.

Pelikan, J. (1996). *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*. New Haven and London, Yale University Press.

Pizarro, A. M. (2003). *Nicaragua en el 2003: Derechos, salud, educación y desarrollo*. Managua, una mimeografía.

Ready, K. (2001). "A Feminist Reconstruction of Parenthood Within Neoliberal Constraints: La Asociación de Madres Demandantes in El Salvador", en V. González & K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right*. The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 165-187.

Rodríguez, J. (1994). *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. Austin, University of Texas Press.

Rostas, S. (1996). "The Production of Gendered Imagery: The Concheros of Mexico", en M. Melhuus and K. A. Stolen (eds.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London and New York, Verso, págs. 207-229.

Sakaranaho, T. (1998). *The Complex Other. A Rhetorical Approach to Women, Islam, and Ideologies in Turkey*. Helsinki, Departamento de Religión Comparativa—Universidad de Helsinki.

Schirmer, J. (1989). "'Those Who Die for Life Cannot be Called Dead'. Women and Human Rights Protest in Latin America", en *Feminist Review* 32, págs. 3-29.

Schirmer, J. (1993). "The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness: The CoMadres of El Salvador and the CONAVIGUA widows of Guatemala", en S. A. Radcliffe & S. Westwood (eds.), *"ViVa". Women and Popular Protest in Latin America*. London and New York, Routledge, págs. 30-64.

Sigal, P. (2000). *From Moon Goddesses to Virgins. The Colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*. Austin, University of Texas Press.

Stephen, L. (1997). *Women and Social Movements in Latin America. Power from Below*. Austin, University of Texas Press.

Stevens, E. (1973(a)). "Machismo and Marianismo", *Society* 10:6, págs. 57-63.

Stevens, E. (1973(b)). "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America", en A. Pescatello (ed.), *Female and Male in Latin America. Essays*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, págs. 89-101.

Utriainen, T. (1998). "Feminine and Masculine in the Study of Balto-Finnic Laments", en S. Apo, A. Nenola & L. Stark-Arola (eds.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Helsinki, Studia Fennica Folkloristica 4, Finnish Literature Society, págs. 175-200.

Vuola, E. (1993). "La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones", en *Pasos* 45, págs. 11-20.

Vuola, E. (2000). "El derecho a la vida y el sujeto femenino", en *Pasos* 88, págs. 1-12.

Vuola, E. (2002(a)). *Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Sheffield and New York, Sheffield Academic Press and Continuum. Traducción española: (2001) *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito, Ed. Abya-Yala.

Vuola, E. (2002(b)). "Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism", en *Theory, Culture and Society* 19:1-2, págs. 175-195.

Vuola, E. (2003). "Option for the Poor and the Exclusion of Women. The Challenges of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology", en J. Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford and New York, Oxford University Press, págs. 105-126.

Vuola, E. (2005). "El ecumenismo fundamentalista. los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana", en *Pasos* 117, págs. 30-36.

World Health Organization (1996). *Revised 1990 Estimates of Maternal Mortality: A New Approach by WHO and UNICEF*. ■

EL 'LIBERALISMO-RACISMO' Y LA OCCIDENTALIZACIÓN CAPITALISTA: Los imaginarios sociales y el saber sobre lo indígena-campesino en la Guatemala liberal (1893-1959)

Juan Carlos Mazariegos [1]

Introducción

Es un hecho incuestionable que la guerra interna en la que estuvimos inmersos los guatemaltecos(as) por más de treinta años, ha sido una de las más sangrientas de las últimas cinco décadas en todo el continente americano. Y si bien fueron muchos los grupos sociales quienes se convirtieron en víctimas de la represión de un Estado contrainsurgente diseñado para operar como tal, fueron los pueblos indígenas los que sufrieron y siguen sufriendo las mayores consecuencias de este terrible suceso histórico. Así, la persecución, la tortura, el desaparecimiento de familiares, las violaciones a mujeres, las masacres y un sin fin de prácticas inhumanas tuvieron como objetivo estratégico el exterminio de estos pueblos, no sólo físicamente, sino cultural, política y psicosocialmente, sumiéndolos en un holocausto nunca antes visto.

Las justificaciones de tan oprobioso genocidio estuvieron siempre del lado de las explicaciones que aseguraban que los "indios" eran comunistas y apoyaban a la guerrilla, y que se revelarían contra toda una sociedad por rencores acumulados tras siglos de llevar una vida "ingrata", manipulados claro está, por guerrilleros y comunistas internacionales, por mencionar ejemplos. Desde luego, estas justificaciones prejuiciosas y esteriotipadas no son más que visiones de un Estado y una sociedad racista que ha venido construyendo y reconstruyendo, tras un largo recorrido histórico, un imaginario social legitimador de tales visiones; es decir, un imaginario racista. Indagar estos imaginarios en un período que abarca 1893 a 1959 es el objetivo de este ensayo, para lo cual me valgo de algunas herramientas teóricas indispensables así como de ciertas perspectivas analíticas.

Primero, este ensayo utiliza para el análisis el concepto de *imaginarios sociales*, mismo que definimos como "un conjunto de formas-figuras-imágenes con sentido, a partir de las cuales una sociedad va construyendo maneras de entender e interpretar su propia realidad". En consecuencia, estos son la base desde la que una sociedad se comprende a sí misma y desde la que un orden social determinado se legitima y sostiene. Sostenemos entonces, que los imaginarios son el crisol de fondo en el que se construye y reconstruye una forma de "saber social" que permite a individuos y grupos interpretar y comprender la realidad social de la que son parte, y así, actuar sobre ella.

Segundo, esta forma de "saber social" es producto, generalmente, de un espacio institucional o, dicho de otra manera, de las instituciones sociales predominantes. Estos espacios o instituciones van adquiriendo forma a partir de tres aspectos generativos fundamentales:

1) la producción de ciertos discursos con un estatuto de verdad (que no se cuestionan);

[1] Sociólogo, investigador del Área de Estudios sobre Imaginarios Sociales de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (Avancso). Ponencia presentada en el pre-congreso de sociología centroamericana, Guatemala, 10 de octubre de 2006.

2) la producción de ciertas prácticas sociales no discursivas o formas de actuar institucional (comportamientos y actitudes) y;

3) la creación física o material de los espacios territorializados desde los que se demarca, delimita y cartografía el actuar de la sociedad.

En lo que corresponde a los objetivos de este ensayo, nos detenemos en el saber académico producido por ciertas elites intelectuales criollas, quienes participaban o definían las pautas comprensivas desde las que el Estado liberal (especialmente) actuó sobre la población indígena, prolongándonos al período revolucionario de 1944-1954 para delinear ciertas rupturas y continuidades de la política liberal sobre los pueblos indígenas.

Por último, el enfoque analítico que se asume es el arqueológico (en el sentido que Michel Foucault dio al mismo), que privilegia el análisis de los enunciados que delinean los discursos producidos institucionalmente, enmarcados en una analítica de la "historia del presente". Este enfoque analítico no se ocupa de la historia del pasado, o dicho en otros términos, no es un enfoque historiográfico; antes bien, es un esfuerzo por problematizar la realidad contemporánea desde la sociología histórica, que pone en el centro de su interés el análisis de los discursos como verdades en sí mismas: no le interesa saber si los mismos son ciertos o falsos; por el contrario, los asume como verdades efectivas que actúan sobre el objeto que definen. En otras palabras, la historia del presente es un enfoque analítico que se ocupa de las "políticas de la verdad" como construcciones de temporalidades específicas. En este ensayo, una vez más, nos detendremos en el análisis de ciertos discursos producidos institucionalmente sobre los indígenas.

Lo que nos interesa probar es, a final de cuentas, que el genocidio perpetrado contra los pueblos indígenas guatemaltecos en el conflicto armado interno, no es más que la expresión más cruda de una serie de prácticas históricas basadas en un saber e imaginario social racista que se hizo efectivo sobre dichos pueblos, que tiene un punto de inflexión crucial en el segundo período liberal guatemalteco (segunda mitad del siglo XIX), coincidente con los orígenes del capitalismo agrario en nuestro país y los múltiples proyectos civilizatorios que lo acompañaron, fundados en las ideas positivistas y evolucionistas de modernidad, modernización y desarrollo. Un objetivo oculto de este ensayo, es el de situar las prácticas discursivas de aquellos que se reivindican como científicos o pensadores sociales, en su relación con los efectos de poder que producen pero del que se abstraen; en otras palabras, me interesa situar al conocimiento auto-asumido como científico en su relación de complicidad con los proyectos civilizatorios y racistas de nuestro país.

1. Progreso y civilización: la imagen del Otro en el espejo

Para el pensamiento cuya tesis se ciñe al tránsito evolutivo lineal —tal y como ocurría en el siglo XIX—, resulta de primer orden la "ubicación" de un "Origen" a partir del cual empieza la trama narrativa del designio evolutivo (de la evolución). En lo que respecta al pensamiento sobre el origen del "indio", la obra de Antonio Batres Jáuregui es un buen ejemplo:

> En donde los españoles clavaron el estandarte de los reyes católicos, no se destruyó por completo la raza aborigen; pero en cambio, la fuerza del vencedor la subyugó de tal manera, la explotó de tal modo, que apagó en ella la vida moral y las expansiones del espíritu... La agonía moral, la muerte del espíritu de una raza, la sofocación, por falta de ambiente, es lo que sigue a una *conquista* [2].

Este *Origen Desgraciado*, para los pueblos indígenas, es el resultado inevitable de la historia en la evolución humana cuyo designio predestinado fue su conquista. En otras palabras, el Origen Desgraciado es propio de un *Sujeto Condenado* a ser conquistado.

La retórica de Jáuregui podría ser interpretada como la de un individuo que siente conmiseración caritativa o lastimosa (incluso ambivalente), si no tenemos en cuenta que "el origen" es siempre una construcción socio histórica cuyo objetivo es promover una ruptura temporal que, por lo general, platea una transmutación o inversión del sentido (o de los valores, como dijera Nietzsche). En este marco, ¿cómo es este sujeto condenado? Este "sujeto" original, el "indio condenado", no tiene moral ni espíritu, entendiendo acá por espíritu, ímpetu, valor y orgullo racial; y se sofoca en razón de esto mismo: es un sujeto inmoral sin voluntad racial. Jáuregui, como muchos otros de su época, está construyendo un sujeto que representa en sí mismo la inversión de los valores progresivos de la civilización: el indio. Antes bien, quien invierte los valores, en realidad, se vuelve en contra de éstos, es un peligro.

Jáuregui no es lastimoso ni conmiserativo, más bien, su retórica es alarmada y defensiva:

> La historia demuestra que es harto peligroso dejar a los indios formar un *status in statu*, perpetuando su separación, la rusticidad de las costumbres, su miseria y todos los motivos de *odio* contra las otras castas [3].

---

[2] Batres Jáuregui, Antonio. *Los indios, su historia y su civilización*. Guatemala, Establecimiento Tipográfico La Unión, 1893, págs. iii-viii.

[3] *Ibid.*, pág. xii.

Por supuesto, él mismo pertenece a estas castas acechadas por el peligro potencial del indígena, quien luego de ser un sujeto condenado, y al no tener nada que perder —pues ya lo perdió todo—, se convierte en un resentido peligroso que odia al resto de castas. Por esta razón, advierte el autor,

> ...no sólo por espíritu de justicia y alardes de caridad, sino hasta por interés patriótico, debemos empeñarnos en no tener, a fines del siglo XIX, estas tribus estacionadas, que son rémora para el desarrollo material, intelectual y político de la nación [4].

Caridad, justicia, patriotismo, política, inteligencia y desarrollo material por la nación, son las razones que justifican a Jáuregui para abogar por la desaparición de "estas tribus estacionadas", rémora u obstáculo del progreso. La civilización en cuanto tal debe hacer desaparecer a los indígenas: Jáuregui debe posarse en los mismos valores civilizatorios (justicia, inteligencia, patriotismo, caridad, etc.,); no puede invertirlos, ya que eso mismo es lo que hacen los indígenas. Por esta razón, el imaginario del siglo XIX, con Jáuregui como uno de sus más vivos representantes, clama por el acto puro de la civilización a partir de sus propios valores: desaparecer a los incivilizados es el acto más civilizado de todos.

En un fragmento de la obra *Los indios, su historia y su civilización*, Batres Jáuregui describe casi poéticamente este acto civilizador:

> Cuando el viajero árabe nota que llega la última hora para el camello que cruza el desierto, hecha pie a tierra, y sacando del cinto el enorme puñal, se lo clava en el corazón, en premio de sus leales y preciosos servicios. En América hay otra costumbre. Cuando un caballo fatigado no puede dar un paso más, por las pampas de arena de la costa, se deja atrás, abandonado en medio de la horrible soledad, para que muera de hambre y de sed, viendo a los buitres revolotear sobre su cabeza. Con la raza indígena se ha hecho una cosa parecida. No se la ha muerto, dándole una puñalada en el corazón; se la ha abandonado, para que perezca de hambre y sed, para que los buitres la devoren [5].

Paradójicamente, este acto civilizador estetizado por la pluma del autor es ejecutado por un no-occidental. ¿Acaso Jáuregui pensaba que un árabe (por mucho considerado como bárbaro por Occidente) era más civilizado que aquellos que no apoyaban el desaparecimiento de estas "tribus estacionadas"?

El acto puro de la civilización, el desaparecimiento del incivilizado, termina siendo un acto noble y éticamente probado al cual hay que adherirse en nombre de la civilidad,

> ...por eso es que todo corazón levantado, ha de acoger con entusiasmo, la idea de amparar, de ayudar, y si posible fuere, de civilizar a los indios, que todavía se ven en tribus aisladas del resto de nuestras poblaciones, y que conservan aún los idiomas primitivos y las costumbres, y hasta los vicios de sus antepasados [6].

Esta racionalidad civilizatoria, que es ya una racionalidad moderna, es la que marca la ruptura definitiva con el período colonial y con la ambigüedad del pensamiento conservador del siglo XIX, coincidentemente con la irrupción del capitalismo agrícola y la reforma liberal en Guatemala. Bien es sabido que el período colonial operó respecto de los pueblos indígenas desde una perspectiva, que si bien era extractiva y opresora, también era paternalista y tutelar, permitiéndoles brechas significativas de resistencia y resguardo cultural y material (comunidades indígenas, tierras comunales, religiosidad, sistema de cargos, etc.), factores que, como veremos más adelante, son los antivalores de la civilización.

Por esta razón,

> ...en vez de revivir el sistema español, que jamás dio personalidad a los aborígenes, ni trató de sacarlos de la tutoría ominosa en que vivieron, se hace preciso considerarlos como seres capaces de derechos y obligaciones civiles, que deben entrar a tomar parte en la gestión de la cosa pública. Hay que sacarlos de ese estado de parias, para que se conviertan en ciudadanos. Hay que atacar la propiedad común, la sujeción abyecta de los indios a sus caciques; hay que enseñarles el español y las primeras letras; mejorar su agricultura por métodos y máquinas usuales; hay que crearles necesidades, y hacer que paguen impuesto moderado, para que sean elementos productivos al país [7].

En otras palabras, hay que desaparecer al "elemento" incivilizado de la nación. El imaginario liberal es anti-colonial y anti-conservador en este preciso sentido.

Una interpretación aceptada por muchos es la que da al período liberal un rango ambiguo y contradictorio cuando se refiere a la "ciudadanía de los indígenas". En efecto, todos son ciudadanos si y sólo sí cumplen con los "requisitos" de los valores civili-

[4] *Ídem.*
[5] *Ibid.*, pág. xi.
[6] *Ídem.*
[7] *Ibid.*, pág. 173.

zadores y propios del progreso: alfabetos, propietarios privados de ciertas extensiones de tierras, hablantes de español, etc., lo que deja fuera a los pueblos indígenas. Sin embargo, esta contradicción o ambigüedad, si es que la hay, es plenamente coherente con la racionalidad civilizatoria, tal y como la hemos descrito nosotros; o sea, civilizar es desaparecer al incivilizado. La ciudadanía es apenas para los civilizados; el "indio", por definición, no puede ser ciudadano a menos que deje de ser el bárbaro primitivo, lastre colonial, imaginado por los liberales. La ciudadanía para los indígenas, más que una contradicción liberal, es una política civilizatoria cínica: la ciudadanía indígena es posible si se deja de ser indígena.

Si existe ambigüedad en el imaginario liberal acerca del indígena, radica más en la forma en la que se está construyendo ese Otro (el indio), que en el proyecto político liberal en sentido estricto. ¿Qué queremos decir con esto? En una lúcida investigación, Roger Bartra plantea que

> ...el hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro [8],

imagen construida por el mismo imaginario civilizador. El incivilizado marca los límites de la identidad del civilizado y, en consecuencia, lo define.

Podríamos llegar a concluir que el "indio", el incivilizado, "paria" y "rémora" del progreso, es la contrapartida del criollo civilizado del período liberal (como la otra cara de la moneda); no obstante, al ser ese Otro una construcción del mismo proyecto civilizador que delimita su propia identidad, el indio es una imagen de éste. Hablamos así de dos imágenes de un mismo "objeto"; y esto únicamente es posible si entendemos que el "indio" es una imagen en el espejo del civilizado liberal. El liberal civilizado, digamos Antonio Batres Jáuregui, sólo puede verse a partir de un reflejo en el espejo que marca sus propios límites identitarios (el indio). Por si fuera poco, ese "indio imaginado" es la pauta que determina su identidad temporal, el punto que marca la imposibilidad del retorno al tiempo, al atraso, al Origen: "anacronismos vivientes son esas masas humanas en América" [9], dirá Jáuregui.

[8] Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México D. F., Ediciones ERA, 1997 [1992], pág. 8.
[9] Batres Jáuregui, *op.cit.*, pág. 197.

2. El bárbaro inmoral o el indio primitivo: la enfermedad social

El pensamiento que se muestra en las dos o tres últimas décadas del siglo XIX, siguió afinándose hasta las primeras décadas del siglo XX. Es así como el imaginario liberal se expandió entre siglos. El bárbaro inmoral, el indio primitivo, es un hilo narrativo que entreteje dicho imaginario, cuya racionalidad es básicamente la construcción de un sujeto a partir del reflejo civilizatorio. Jáuregui es un artista de estas imágenes y sus trazos gordos y largos son un buen ejemplo de cómo se construyó este sujeto portador de los antivalores de la civilización, este sujeto plagado de vicios:

> Aún existen muchos pueblos numerosos de indígenas que viven primitivamente, con sus sementeras, bosques y prados en común, sin tener propiedad particular, ni darle importancia al individuo, sino solamente a la colectividad. Refractarios al roce con las demás clases sociales; aferrados a sus usos y costumbres; hablando solamente lenguas antiquísimas y aborígenes; se conservan separados de la civilización [10].

Este recuadro somero bien podría parecer una "descripción" de los pueblos indígenas según la observación de Batres Jáuregui. La narrativa, entonces, sería la de Jáuregui como etnógrafo. Con todo, estas aparentes descripciones, abundantes en el siglo XIX y principios del XX, no tienen ningún interés descriptivo en sentido estricto (incluso si fuese una descripción plagada de prejuicios y estereotipos). Como parte de un saber construido por reflejo identitario, el imaginario liberal está cruzado y definido por la manera en la que el actuar humano y social se distribuye entre "vicios y virtudes", es un saber moral y moralizante. Todo el interés de Jáuregui es el siguiente: "una vez conocidos los vicios, fácil es poner remedio a ellos: hecho el diagnóstico de la enfermedad, no es difícil aplicar la medicina". De hecho, esas aparentes descripciones de pueblos indígenas como realidades en-sí, son en realidad representaciones imaginarias de poblaciones enfermas, o para ser más preciso en esto, son la enfermedad social que se encuentra presente. A Jáuregui, como a la totalidad del siglo XIX y principios del XX, por más que clame o reivindique un saber objetivo, no le interesa la descripción (Jáuregui y el pensamiento liberal no están construyendo un saber etnográfico), es un artista y retratista de las enfermedades, es un médico moral que diagnostica, busca y propone curas, el saber que él construye es medicalizante:

[10] *Ibid.*, pág. 172.

> Los indígenas o naturales, se mantienen hasta el presente tan adictos a sus costumbres y usos antiguos, que verdaderamente su vida es la misma que la de los primeros pobladores de la tierra [11].

> Hay que poner los medios para que dejen ese sistema de comunidad; ese traje común e invariable; ese alimento bárbaro de *totopoxte y chile*; esas lenguas antediluvianas; ese rancho agreste, mansión primitiva y rústica; en una palabra, hay que sacar a los indios de la manera de ser que tienen, estancada y oriental [12].

Lo común de los indígenas, lo que los convierte en colectivo, es eso lo que Jáuregui ve como el mal social nacional; en otras palabras, la forma de vida indígena —su cultura— es el peor mal de todos. Para romper estos vínculos colectivos culturales, el liberalismo inventó al 'Individuo' como sujeto moral. Desde luego, como sujeto moral, el individuo debe ser propietario. Es la propiedad la que permite un orden moral capaz de destruir los vicios sociales:

> ...la propiedad que el hombre adquiere en el país donde nace o reside, es la que le inspira el amor patriótico, la que lo aficiona a trabajar para utilizarse de ella, desviándolo de la holgazanería y sus vicios consecuentes; y la que en fin, lo hace miembro útil e interesante del Estado [13].

Trátese exclusivamente de propiedad privada; no cabe en este imaginario otro tipo de propiedad. Una vez más, el imaginario liberal se ríe con sarcasmo cínico: el indígena civilizado es un propietario individual sin cultura indígena; vale decir, es un liberal burgués occidental.

Lo fascinante de este argumento que aboga por la propiedad privada no sólo radica en el hecho de que, en el fondo, se quiere despojar de todo vínculo comunitario y cultural al indígena, sino que se presenta como una vía fundamental para moralizar al indio:

> ...es evidente que el hombre sin propiedad nada posee, que el que nada posee, nada tiene que perder, y que el que no tiene que perder, *no tiene patria*; de donde proviene que esta casta de gente es la más temible en cualquier conmoción popular, por presumir siempre que no puede empeorar su suerte [14].

El 'no-propietario' es peligroso, hay que temerle: el indio es un bárbaro. Jáuregui ha terminado de pintar su obra: el enfermo, o más precisamente, la enfermedad, es el indio bárbaro. Y si nos atrevemos a pensar como él, luego del diagnóstico, la medicina para curar la enfermedad no es otra que la domesticación. Civilizar al indio es domesticarlo: hacer desaparecer al incivilizado es la domesticación del indio; en otros términos, civilizar es domesticar. ¿Acaso para el criollo del siglo XIX el ladino no es más que un indio domesticado?

Veamos más detenidamente los contornos y trazos que delinean el imaginario del indio bárbaro. Jáuregui se conforma con al menos diez aspectos o elementos cardinales para definir el estado de barbarie en el que se encuentra el indio:

> 1) El indio carece de estímulo de mejorar su propia condición: ha estado habituado durante siglos a no ejercitar su inteligencia, ni a concentrar su atención; 2) Los trabajos en que se emplea consisten en cargar grandes pesos, andar largas distancias, abrir zanjas en la tierra o cultivarla de una manera primitiva; 3) La separación de la gente de otra raza mantiene al indio en los hábitos que heredara de sus mayores: no conoce de la civilización sino sus defectos y sus vicios, y las violencias e injusticias que se le hacen sufrir; 4) Habla idiomas primitivos, que mantienen a gran parte de los indios como sordomudos respecto a la porción civilizada de la sociedad e impide el contacto de la gente ladina con aquellas masas inertes y estacionarias; 5) No tienen necesidades que los impulsen a progresar, ni a salir de esa vida de atonía; vive el aborigen una vida improductiva y monótona, que no puede entrar en el carril del progreso; 6) La ignorancia en la que perpetuamente ha estado sumida la pobre raza india, es la causa de ese estado de salvajez en que vegeta; 7) El vicio más dominante entre la raza indígena es el de la embriaguez; 8) La propiedad en común de las tierras que los indios han tenido, constituye una rémora grandísima a su riqueza, desarrollo y cultura; 9) Los malos tratamientos dados a los indios por los *ladinos*, que se han creído superiores, al haberlos considerado como bestias de carga y así, obligarlos a trabajar como si fueran siervos; 10) La indolencia y la pereza del indio, que son vicios inherentes a la manera en que han vivido, y; 11) Muchos de ellos forman colectividades numerosas concentradas en sí mismas, sin expansión ni roce con los demás [15].

Así, según Jáuregui, el indio bárbaro habita una exterioridad inédita. Es un ser irracional que actúa mecánicamente, sin inteligencia, no se conmueve, es perezoso e insensible, sus actividades están circunscritas al uso de la fuerza física, está plagado de vicios

[11] *Ibid.*, pág. 123.
[12] *Ibid.*, pág. 177.
[13] *Ibid.*, pág. 129.
[14] *Ídem.*
[15] *Ibid.*, págs. 184-197.

siendo el más embrutecedor de todos el de la embriaguez, no progresa y en consecuencia su estado natural es vegetativo, se conforma con comer, vestir y habitar de la manera más rústica posible movido por el instinto. Por tanto, el indio es una bestia de manada, un ser sin voluntad, inteligencia, razón, moral ni virtud alguna. Y es justo su inherente bestialidad la que lo convierte en bárbaro. Precisamos señalar que el llamado "hombre civilizado" jamás razonó con bárbaro alguno; en toda la historia de la civilización, al bárbaro se le enfrentó, se le violentó o se le intentó domesticar. Siempre fue el bárbaro motivo de temores y peligros, porque representó los anti-valores de la civilización: de este modo, los pensadores criollos liberales tuvieron que construir su propio alter, su imagen bárbara en el espejo: el indio. Y concluye Jáuregui:

> ...todo ello ha contribuido a apagar en esa raza digna de mejor suerte, hasta la esperanza de levantarse al nivel de la dignidad y de la civilización [16].

El indio está en un afuera peligroso, por eso no tiene patria. Es un ser sin *locus* aprehensible. Para el criollo, la patria es la posesión plena, sin embargo el indio no tiene patria, no tiene nada. Por eso es un ser terrible, pues representa el estado total de pérdida. El indio es la transmutación de la propiedad como valor moral privado. En cuanto tal, el indio se alza contra la patria, pero fundamentalmente, contra el individuo propietario. Por supuesto, no está dicho todo aún. El indio bárbaro es una enfermedad que debe ser curada, no por razón de que sea un mal localizado y focalizado (recuérdese que el indio no tiene un *locus* aprehensible), sino por razón de que puede diseminarse, mimetizarse y contagiarse. Es un mal a extirpar. En consecuencia, insistamos, en el imaginario del siglo XIX y principios del XX, no hay acto más civilizado que desaparecer al incivilizado.

3. El "perfeccionamiento" de la razón científica: afinando el foco descriptivo del indio

Las primeras décadas del siglo XX, aún liberales, ven aparecer un discurso que explícitamente reivindica la tecnología de la descripción de los fenómenos sociales como procedimiento científico. La sociología ensayística es uno de esos nuevos instrumentales teóricos de los que se valen los liberales para la producción de saber sobre los pueblos indígenas. Como lo enuncia Jorge Del Valle Matheu,

> ...la sociología es la ciencia de la vida de los grupos y se ocupa de las relaciones sociales. Su objetivo inmediato es descriptivo de las condiciones externas: tierra, clima, naturaleza, etc., y de las condiciones internas: psicológicas, antropológicas, fisiológicas, técnicas, etc., en las cuales los conglomerados humanos han desparecido, desarrollado y declinado... Puede definirse a la sociología como la ciencia que investiga la sociedad y sus fenómenos y formula las leyes de las acciones y reacciones que experimenta la humanidad en su evolución [17].

El indígena será ahora un "objeto de estudio" científico que debe ser tematizado y "cartografiado" en sus condiciones externas e internas de manera descriptiva. Pero sobre todo, es un objeto que debe ser sometido a las "leyes" de la ciencia evolutiva. El estatuto de verdad de la ciencia sobre el indio, si bien moral, ahora también es legalista e implica todas las condiciones aprehensibles de su naturaleza social. El indio como objeto de estudio es ahora un ser "desconocido" al que hay que desentrañar, ubicar, clasificar, tipificar, hipotetizar y comprobar:

> El indígena tiene mayor interés para el sociólogo no solamente por lo curioso de sus manifestaciones sociales sino por lo arduo que resulta penetrar su complicada "alma mágica" valiéndonos de una frase spengleriana. Tranquilo, pasaba una vida intensa en sus apretadas montañas contemplando la Naturaleza y labrando la tierra, cuando el conquistador pone los pies en América; y desde entonces hasta la fecha, como represalia muda, ha callado su lengua y aún nos son desconocidos sus más relevantes aspectos [18].

La sociología nace en Guatemala como ciencia de penetración de lo desconocido, como tecnología descriptiva del "alma mágica" de los indios.

El indígena es ahora un ser curioso, mágico y natural. El primer movimiento de la ciencia de inicios de siglo XX consiste en "eufemizar" al indio bárbaro, en convertirlo en un ser que llama a la proximidad instrumental de la observación y la descripción científica. Para esto es preciso "des-barabarizarlo" o relativizar su barbaridad. Ahora bien, ¿qué queda de un bárbaro eufemizado cuyo mundo natural es mágico y curioso?: queda "un salvaje" como semi-bárbaro. El

[16] *Ídem.*

[17] Del Valle Matheu, Jorge. *Sociología guatemalteca. Manual introductorio.* Guatemala, Editorial Universitaria, 1950, págs. 51-55.

[18] *Ibid.*, pág. 126.

"salvaje" o semi-bárbaro ocupa el lugar del bárbaro terrible: del indio bárbaro. El foco sociológico se preocupa ahora de esos otros aspectos desconocidos del "alma mágica" del indio como salvaje semi-bárbaro, dirigiéndose a la familia, núcleo básico de la organización social según la sociología de ese entonces.

Del Valle Matheu caracteriza a las familias guatemaltecas en tres tipos:

1) la de *tipo inferior*, lugar que ocupa la familia indígena;

2) la de *tipo medio*, que corresponde a las familias que han incorporado algunos "avances evolutivos" culturales, aunque no están al nivel de la clase dominante y;

3) la de *tipo superior*, que representan las clases "depositarias" de la cultura europea y poseen un alto volumen de capital.

La familia de tipo inferior o indígena se define también a partir del "Origen Desgraciado" de la conquista:

> Después de la conquista se vio despojado de sus bienes y casi de su condición humana. Este cambio radical le produjo: a) un desinterés económico y su régimen familiar decayó a tal extremo que puede notarse cómo la importancia de la esposa se concreta a labores domésticas rudimentarias, b) no existe la vigorosa defensa de antaño en cuanto a la virginidad de las hijas, c) el concepto de honor a decaído, d) los celos se muestran con languidez y, e) se pierde la cohesión familiar tan pronto como la edad permite a los hijos un trabajo independiente. Por eso, f) la ceremonia civil del matrimonio es para el indígena mucho menos de lo que representa para otros elementos humanos. Con demasiada frecuencia practica un conyugalismo extra civil, que no suelen aceptar para sí las clases económica y socialmente más altas de Guatemala [19].

Pongamos en el centro ahora la referencia enunciativa que afirma que la familia indígena no posee cohesión: en tanto que la esposa sólo importa como realizadora de labores domésticas rudimentarias, no se defiende la virginidad de las hijas, no existen celos y, por último, los hijos abandonan el hogar cuando pueden. Como crisol de fondo, la familia indígena no está regulada civilmente. Resulta asombroso e interesante concluir, entre otras cosas, que el honor y el orgullo del Hombre no están presentes. El Hombre como autoridad cohesionadora de la familia, según se explica en este fragmento de Matheu, es extremadamente débil. El Hombre y la ley civil están ausentes: la ley del Hombre no rige, disciplina, protege, ni cohesiona la vida familiar indígena; en consecuencia, la familia indígena es una familia deshonrada e indisciplinada. Preguntémonos ahora ¿qué es lo que describe Matheu en nombre de la ciencia?: Moral Civil Patriarcal.

La familia indígena está siendo retratada parte por parte, no obstante este retrato imaginario no quedaría completo sin alusión a los niños, quienes, finalmente, representan el inicio perpetuo del ciclo que transmite y reproduce esta forma de vida familiar:

> ...con esa base estrecha se desarrolla también nuestro niño campesino. Sus padres incultos por todas las razones expuestas no conocen ninguna técnica pedagógica pues ni ellos mismos están educados y dan pésimos ejemplos a sus hijos, golpeándolos e injuriándose entre sí, castigando cruelmente las pequeñísimas travesuras de aquellos, no castigando lo castigable, y muchas veces premiando con un beso malos síntomas de la infancia que suelen corregirse con método y cuidado. Además no ven con agrado que sus pequeños hijos vayan a la escuela porque les sirven de mucho en las faenas del rancho, supliendo a los sirvientes que no pueden tener [20].

A manera de dar ese último toque que culmina una obra, precisa señalar que "la vida sexual tiene mucha mayor importancia para los ladinos que para los indios" [21].

Este retrato "intimista" de la familia indígena perfecciona el imaginario liberal del siglo XX: el indio es incapaz de educar a sus hijos, ni de controlar a su familia, por una razón: no conoce la disciplina, y cuando quiere usarla, se confunde, la usa mal. El indio es ahora un sujeto sin pedagogía disciplinar, y por si fuera poco, es un ser sin virilidad. Siglos de abuso y tratamientos bestiales (pos-conquista), lo han incapacitado para utilizar la disciplina pedagógica en el seno de su propia familia. Claro, no tomemos este argumento a la ligera, ya que para la sociología del fin de siglo XIX y principios del XX, la familia es el núcleo de la sociedad. Luego, la familia es el reflejo de esta última. La sociología ha abierto a los liberales el camino discursivo necesario para "penetrar" ese mundo externo del indio bárbaro y terrorífico, para relativizarlo y domesticarlo, hasta llegar a la familia. Y con esto les ha permitido trazar un itinerario disciplinar perfeccionado, iniciado ya en el siglo XIX: la disciplina pedagógica y civil debe llegar al seno mismo de la familia.

---

[19] *Ibid.*, pág. 105.

[20] *Ibid.*, pág. 162.

[21] Monteforte Toledo, Mario. *Guatemala: monografía sociológica.* México D. F., Instituto de Investigaciones Sociales — UNAM, 1959, pág. 201.

Necesitamos formular otra pregunta: si los primeros años del siglo XX querían hacer descripciones científicas, ¿cuál es la fuente de dicha descripción? Comparemos, para responder nuestra pregunta, la descripción que Jorge Del Valle Matheu realiza de la familia de tipo superior:

> En este tipo existe perfectamente desarrollada, a) la cohesión de la familia por el poder económico que la hace girar en torno al jefe de la casa, lo que constatamos por numerosos y tristes casos de hermanos que se han lanzado los unos sobre los otros para disputarse la herencia de sus padres..., b) se encuentra bien desarrollado el sentimiento de los celos y se le exige una fidelidad absoluta a la esposa. Es frecuente que los maridos inquieran con vehemencia a donde van sus señoras cuando salen a la calle, que les prohíban salir sin compañía o ir a ciertos lugares ni si quiera bajo su cuidado. En estos tipos, muchas de las infidelidades de la esposa se castigan con la muerte y, c) también están fuertemente desarrolladas en este tipo familiar las ideas del honor y de la virginidad [22].

Al comparar este "tipo superior" de familia con el de la familia indígena, no tardaremos en descubrir que la descripción procede de un "reflejo" negativo; esto es, la familia indígena, una vez más, representa la inversión de los valores de la familia de tipo superior. Al igual que Jáuregui, Del Valle Matheu "describe" esta inversión por la vía del reflejo en el espejo. Así, el pensamiento evolucionista no hace sino "describir" un único tipo de sociedad: la sociedad superior. Éste es el razonamiento general del imaginario liberal: por afirmación o por negación, se trata de describir la familia, la sociedad, la raza o la cultura superior.

Pero, ¿en qué consiste dicha superioridad? Procediendo igual que los liberales, tendríamos que definir la "superioridad familiar" por:

a) la familia está regulada por la ley civil y su base es el matrimonio legal; en otras palabras, es una familia 'civil-izada' legalmente;

b) la autoridad del Hombre se ejerce efectivamente y su virilidad queda comprobada;

c) es una familia honorable, honrada y disciplinada, al grado que la infidelidad de la mujer merece la muerte de ésta;

d) los hijos reciben correctos castigos, fuertes y débiles, de acuerdo con la falta cometida, lo que implica una pedagogía disciplinar fuerte, sólida, coherente y efectiva;

e) los padres son personas "cultas" y los hijos asisten a la escuela, asegurándose así fuertes principios morales y;

f) existe compulsión por la propiedad privada y la riqueza, misma que está centralizada por el padre.

Dicho esto, no podemos olvidar que, siendo la familia el núcleo central de la sociedad, lo que en realidad estamos observando en este imaginario es la sociedad de los liberales. Ahora bien, ¿qué decir del tipo medio familiar? La familia de tipo medio no es más que aquella que "no está al nivel de la familia indígena ni de la clase dominante". Es un tipo familiar que dejó de ser indígena pero que no puede ser criolla, son los artesanos y las "sirvientas" que viven en la urbe (¿ladinos pobres?).

Corresponde ahora a la sociología mostrar las condiciones antropológicas, económicas y culturales del indígena guatemalteco para lograr así, afinar la descripción científica del indio y, por lo tanto, perfeccionar la racionalidad científica:

> *Condiciones antropológicas del indígena guatemalteco:* físicamente, el indígena no tiene desarrollo orgánico integral, debido a hechos evolutivos pre-colombinos, y especialmente a tres causas: a) enfermedades endémicas, como paludismo, uncinariasis, etc.; b) a su dieta insuficiente; y c) al uso de bebidas alcohólicas que no constituyen en esencia un *vicio*, sino una *compensación* nutritiva estimulante. Esto quizá produzca su *tristeza*. Además, sus *tradiciones* y *costumbres* le apartan de nuestras ideas y prácticas occidentales europeas. *Condiciones económicas del indígena guatemalteco:* las principales podrían ser: a) ausencia de bienes capitales, hecho que produce su *dependencia, pobreza* y *desinterés*; b) trabajo arduo y mal remunerado, que no le permite excedentes monetarios ni ahorros; c) técnica de producción rudimentaria, que determina sus procedimientos simples y primitivos; y d) organización productiva desordenada, desorientada y débil, que engendra su empirismo [23]. *Condiciones culturales del indígena guatemalteco:* señalaremos entre ellas: a) *Minoría de edad mental*, que explica su inseguridad, temor, voluntad dirigida, simulación y disimulación; b) *Ignorancia*: sintomática de su oposición velada o manifiesta al aprendizaje de conocimientos elementales, y que se observa especialmente en su rebeldía por la educación del niño. Es interesante observar cómo influye en el volumen y la calidad de sus conocimientos el contenido mental pagano, mágico, zoolátrico y panteísta, que le inclina a desconfiar de lo extraño a su *cultura*; c) *Oportunidades muy débiles de elevación cultural*, determinadas por la insuficiencia o ausencia de servicios asisten-

[22] *Ibid.*, págs. 109s.

[23] Del Valle Matheu, *op. cit.*, pág. 213.

ciales, relacionados con la salud, higiene, educación, seguridad social [24].

El indio es un ser físicamente incompleto e insuficiente; no tiene una integralidad biológica ni orgánica corporal por su propia evolución, plagada de enfermedades, mala alimentación y embriaguez. Respecto a su actitud, es un ser triste, tímido, reservado, perezoso, desconfiado y adicto al alcohol; es decir, es un ser deprimido. Además, carece de voluntad propia y es inseguro de sí mismo, padece de miedo y temor, lo que lo lleva a actuar a través del simulacro; o sea, el indio está en un estado de minoría mental. No gusta del aprendizaje de nuevos conocimientos técnicos ni de nuevos saberes, por eso es ignorante. Por el contrario, se ciñe a un saber mágico panteísta, zoolátrico y pagano. Y, por último, no acumula capital ni riqueza, es un pobre y dependiente sin propiedades.

Podrá argumentarse que todos estos elementos descriptivos ya existían en el siglo XIX. Aun así, el estatuto de verdad científica, la capacidad descriptiva y clasificatoria, la tecnología de observación descriptiva de la sociología, la proximidad discursiva e instrumental de tales descripciones, así como la pretensión abarcativa de la vida social de los indígenas, en su conjunto, son una novedad del siglo XX (al menos en lo que respecta a la sociología guatemalteca).

Podríamos preguntar a Jorge Del Valle Matheu por sus consideraciones y por la descripción que haría de lo mestizo, como ese representante a ocupar el lugar generalizado de la cultura nacional:

> Está llamado a generalizarse totalmente, borrándose de tal modo las odiosas deferencias étnicas. El problema del mestizaje eugenésico, si logramos resolverlo en Guatemala, contribuirá en gran parte a la cultura y al aumento de la población mestiza. [De esta cuenta], del mestizo no puede hacerse la clasificación que formamos del indígena, porque hoy día, con la conquista de igualdad lograda, ocupa su mente y su músculo en todas las actividades sociales: desde el modesto artesano, hasta el gran capitalista [25].

En el imaginario liberal de entre siglos, lo igual, la igualdad que surge del desaparecimiento de las "odiosas diferencias étnicas", es indefinible, no puede ser conceptualizada, clasificada ni tematizada. La igualdad es una imagen pura, es la auto-identidad en-sí, no necesita de espejos ni reflejos para establecer sus propios límites, es una definición positiva y absoluta: sería, en esencia, la autodefinición y auto-descripción hecha por Batres Jáuregui y Del Valle Matheu de sí mismos. Algo imposible, desde luego, pues tendrían que verse como sus propios reversos, como sus propios bárbaros, salvajes y semi-bárbaros: tendrían que observarse a sí mismos como los verdaderos portadores de los anti-valores de la civilización y el progreso, como inventos de sí mismos, como los "verdaderos" indios.

4. El indio improductivo o la ambigüedad del trabajo

No resulta ninguna novedad afirmar, como lo han hecho ya varios investigadores, que los pueblos indígenas han sido "los brazos" que han hecho producir la riqueza de este país y el capital acumulado por las clases económicamente poderosas desde la colonia hasta nuestros días. Tampoco resulta novedad alguna plantear que, a pesar de esta constatación, el imaginario social guatemalteco ha producido una imagen ambigua del indígena, en tanto que a éste mismo sujeto se le atribuyen la holgazanería, la pereza y la vagancia como rasgos sustanciales a su cultura: en otras palabras, el indígena es el que más trabaja, el más laborioso, a la vez que es el más perezoso y holgazán.

Pero, ¿existe tal ambigüedad? Adentrémonos más en la forma como se enuncia esta probable ambigüedad en el mismo discurso liberal a través de las palabras de Jáuregui:

> Aunque la población del país es casi toda agrícola y pobre, los empresarios de agricultura se ven con frecuencia embarazados por falta de jornaleros. Procede esto principalmente de lo muy limitado de las necesidades de la masa de la población y de la facilidad de procurarse los medios de satisfacerlas, teniendo a discreción tierras fértiles, que con un débil trabajo les da lo necesario para vivir en su parsimonia habitual. De esto ha resultado que no habiendo adquirido la población todavía hábitos serios de trabajo vigoroso y sostenido, es casi improductiva, vegeta en la pobreza y repugna el trabajo. Esa repugnancia induce a los jornaleros a eludir los contratos de trabajo que celebran [26].

Para Jáuregui, no hay duda de que la población indígena es en su mayoría pobre, aunque a pesar de esta constatación, no hay suficientes jornaleros que trabajen para los empresarios agrícolas. De hecho, eluden los contratos que celebran con dichos empresarios. No es que no trabajen, sino que no trabajan lo suficiente; se conforman con cierta cantidad y cierto

[24] *Ibid.*, pág. 215.
[25] *Ibid.*, pág. 138.
[26] *Ibid.*, pág. 159.

tipo de trabajo que les permite satisfacer sus parcas necesidades. Siguiendo a Jáuregui, un indio pobre, por su condición, debería trabajar todavía más; sin embargo no lo hace por lo limitado de sus necesidades: como necesita poco, trabaja poco.

Paralelamente, el imaginario liberal ve en el indígena un no-propietario. Su carencia de propiedad privada inhibe el impulso por hacer trabajar su propiedad, ya que no siente la necesidad ni el interés de hacerlo pues nada de lo que hace le resulta en beneficio propio. Como resultado de esto, el trabajo del indígena no es vigoroso ni sostenido. De hecho,

> ...no teniendo el indígena propiedades, se explica que casi siempre necesite de un "caporal" para las faenas del campo; además, como no tiene ideales para cuya realización se necesiten grandes recursos, se contenta con lo diario para subsistir y por eso vemos que cuando ha cumplido su tarea, se va a descansar [27].

Lo que no posee el indígena es propiedad privada individual, de lo que se sigue que pierda su interés por el trabajo liberal y civilizado: es un sujeto sin sentido privado del esfuerzo laboral, ni racionalidad económica excedentaria y lucrativa.

Para hacer del indio un "buen trabajador" se hace necesario abolir lo que impide que emerja el espíritu vigoroso y sostenido del trabajo liberal civilizado: abolir la propiedad comunal y las costumbres colectivas. Una vez realizada esta "extirpación" se requerirá crear en los indígenas necesidades civilizadas, "que la vanidad y refinamiento de las naciones llamadas cultas, han constituido aunque superfluas en su esencia, precisas al orgullo humano" [28]. Para convertir al indígena en un buen trabajador habrá que transformarlo en propietario privado individual, en un egocentrista individualista occidentalizado, refinado, culto y vanidoso para llenarlo de orgullo humano; sólo así será un trabajador libre y un ciudadano productivo a la nación.

¿Es efectiva la ambigüedad que señalábamos al principio? El imaginario liberal, otra vez, se ríe con grandeza sarcástica y cínica: únicamente el ciudadano es un trabajador libre. Luego, para que el indígena sea un trabajador libre, apremia que éste se convierta en ciudadano; vale decir, deje de ser indígena. Por esta razón, por definición, no puede ser un trabajador libre en la medida que siga siendo indígena. Debido a esta imposibilidad de principio, el proyecto político liberal levanta la bandera de la libertad: hay que liberar a los indígenas de su atraso y su cultura. Así, sólo eliminando la propiedad colectiva e imponiendo el trabajo vigoroso y sostenido, se liberará al indígena de su trabajo incivilizado y de sus necesidades parcas, sin contemplaciones ni vacilaciones. A aquel indígena que se niegue a trabajar se le obligara: ninguna libertad para los enemigos de la libertad, es el canto cínico del proyecto liberal: para el indígena, el trabajo libre siempre será obligatorio. Si es que existe alguna ambigüedad en el imaginario liberal, ésta es del todo coherente con el proyecto civilizador consustancial a su imaginario: no hay acto más civilizado que desaparecer al incivilizado, como apuntábamos antes.

5. La etnografía como institución del saber: el IIN y la emergencia de la analogía indígena-campesino

En 1940, en Patzcuaro, México, se establece un programa latinoamericano para la "solución del problema indígena" tomando como base la experiencia estadounidense en la administración, tratamiento e intervención en los "asuntos" indígenas, con el objetivo de mejorar las condiciones en que vive dicha "raza". En Guatemala se decide, como una medida gubernamental, la creación en 1945 del Instituto Indigenista Nacional (IIN) bajo el auspicio del entonces presidente de la República, Juan José Arévalo Bermejo, con el objetivo de lograr la solución al llamado "problema indígena". El indigenismo guatemalteco, claro está, tiene fuertes antecedentes liberales y conservadores; con todo, las bases que definieron el itinerario del IIN a partir de entonces deben buscarse en otro lado: la antropología estadounidense.

Como argumenta Ramón González Ponciano,

> ...dado que los Estado Unidos han sido un actor local en Guatemala, especialmente a partir de la finalización de la segunda guerra mundial, me parece que el origen del programa indigenista hay que ubicarlo en el espíritu durkheimiano de muchas de las ideas que Robert Redfield tomó de su suegro Robert Park, durante su entrenamiento en Chicago. Estas ideas fueron la base del *continuum folk-urbano* que sería fundamental para el surgimiento de la antropología moderna de los Estados Unidos y la definición teórica de la agenda indigenista para el hemisferio [29].

[27] Del Valle Matheu, *op. cit.*, pág. 210.
[28] *Ibid.*, pág. 123.

[29] González Ponciano, Ramón. "Esas sangres no están limpias. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1997)", en Arenas Bianchi, Clara, et.al. *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Guatemala, Avancso, 2004, pág. 12.

Robert Redfield, al igual que su discípulo Sol Tax, estaban influenciados por un contexto global, posterior a la Segunda Guerra, en el que Estados Unidos se afianzaba como la potencia económica, política y militar a nivel mundial. En este marco, para la definición de la agenda indigenista de la segunda mitad del siglo XX, dos aspectos merecen la pena señalarse. Primero, existe un quiebre con la racionalidad colonial, conservadora y liberal respecto a la "superación" de las condiciones económicas de la población indígena: antes de la Segunda Guerra, el imaginario designaba la condición de miserable y pauperizado del indígena (con un claro acento en distinciones valóricas y morales), y la "preocupación" por la pobreza de estas "anacrónicas masas humanas", como las designa Jáuregui, no tenía ningún sentido, puesto que sus destrezas tecnológicas y científicas eran nulas, así como su capacidad de utilizar la "inteligencia" en el trabajo; esto es, los pueblos indígenas no tenían una racionalidad económica de progreso. Privaba, como hemos tratado de mostrar con anterioridad, una intencionalidad por civilizar y des-indigenizar a los pueblos indígenas.

Pero con la Segunda Guerra Mundial ocurre un evento decisivo: se globaliza discursivamente la pobreza, surgiendo de este modo el "tercer mundo" como mundo pobre. Como argumenta Arturo Escobar,

> ...si con las sociedades de mercado el pobre fue definido como aquel que carecía de lo que el rico tenía, en términos de dinero y posesiones materiales, los países pobres se definieron de manera similar en relación con los estándares de riqueza de las naciones más aventajadas. Esta concepción económica de la pobreza encontró su criterio ideal en el ingreso anual per-cápita. La percepción de la pobreza a escala global, no fue más que el resultado de una operación estadística comparativa, la primera de las cuales fue utilizada apenas en 1940 [30].

De hecho, el Plan Marshal, implementado por el gobierno del presidente estadounidense Harry Truman, es la expresión más viva de este nuevo viraje mundial que incluye a Guatemala. El tercer mundo es ahora el espacio de intervención, y el objetivo básico para este territorio global empobrecido, es la "mejora" de la calidad de vida de su población. Es decir, se trata de erradicar la pobreza. El pobre y la pobreza globalizada son parte de las nuevas creaciones de la segunda mitad del siglo XX. Conjuntamente con la pobreza y la creación discursiva del tercer mundo, aparece la estrategia fundamental de intervención: el desarrollo. La pobreza y el desarrollo son así, las creaciones claves que marcan la ruptura con el imaginario conservador y liberal de entre siglos.

El segundo aspecto a considerar en este período que determinará la definición del itinerario del IIN trazado por la influencia de Redfield y Tax, es el del "humanismo anticomunista", como lo llama Ramón González Ponciano. El antifascismo que privó durante el período de la Segunda Guerra, cedió con rapidez a un discurso temeroso y abiertamente anticomunista al finalizar la misma. De esta forma,

> ...el sentimiento antifascista fácilmente dio lugar a las cruzadas anticomunistas después de la guerra. El miedo al comunismo se convirtió en uno de los argumentos más sólidos para el desarrollo. Era comúnmente aceptado a principios de los años cincuenta que si los países pobres no eran rescatados de su pobreza sucumbirían al comunismo [31].

En este contexto general, Redfield y Tax defendieron

> ...la modernización de las sociedades mediante el cambio dirigido, basado en la educación y el reforzamiento de un orden normativo y moral, que promoviera la integración de los indígenas a la nación uniformada por la homogenización lingüística y la promoción del consumo... Inspirado por los valores del humanismo anticomunista, el estructural funcionalismo de Redfield y Tax otorgó *status* de cientificidad a muchos de los prejuicios racistas de la elite ilustrada, y renovó el derecho autoasumido de blancos y ladinos a decidir sobre la vida de los indígenas [32].

El desarrollo como tecnología de intervención y el humanismo anticomunista dieron pie a la renovación del imaginario racista de entre siglos, y en adelante impulsarán la "modernización" de la sociedad guatemalteca como reivindicación primordial y la asimilación e integración de las poblaciones indígenas a la vida nacional moderna del país.

---

[30] Escobar, Arturo. *Encountering Development. The making and unmaking of the third World.* Princeton University Press, 1995, pág. 23: "...if within market societies the poor were defined as lacking what the rich had in terms of Money and material possessions, poor countries came to be similarly defined in relation to the standards of wealth of the more economically advantaged nations. This economic conception of poverty found an ideal yardstick in the annual per capita income. The perception of poverty on a global scale 'was nothing more than the result of a comparative statistical operation, the first of which was carried out only in 1940'" (traducción nuestra).

[31] *Ibid.*, pág. 34. "...the anti-fascist sentiment easily gave way to anti-Communist crusades after the War. The fear of Communism became one of the most compelling arguments for development. It was commonly accepted in the early 1950s that if poor countries were not rescued from their poverty, they would succumb to communism" (traducción nuestra).

[32] González Ponciano, *op. cit.*, pág. 13.

Una nueva formula permitirá a Redfield acoplarse a este imaginario posguerra mundial: el *continuum folk-urbano* en un recorrido que explica, desde luego, el proceso de la civilización:

> Comenzaré con la declaración sencilla de que, en la condición primaria de la humanidad, la comunidad humana era pequeña... Estas comunidades estaban aisladas unas de otras... Si este hecho no puede deducirse de los datos del arqueólogo, sí se desprende de lo que sabemos de las comunidades primitivas aisladas que se encuentran hoy en día. Las comunidades pequeñas y asiladas son comunidades íntimas; las personas hacen las cosas de la misma manera; se casan y viven casi totalmente con otros que son como ellos, en esa comunidad. En seguida, podemos decir que los miembros de la comunidad pre-civilizada tienen un vigoroso sentido de la solidaridad de grupo [33].

Esto es lo que define en esencia a una sociedad *folk*: su sentido de la solidaridad. Así, "en las sociedades *folk*, el orden moral predomina sobre el orden técnico" [34]. La antropología estadounidense marcará una ruptura más con el imaginario liberal: si antes el indígena carecía de un *locus* aprehensible efectivamente, y si la proximidad "descriptiva" instrumental intimista de "reflejo negativo" de principios de siglo no era más que el producto de "ensayos" criollistas sobre el indígena, ahora el indígena es un ser que habita un *locus* efectivo y la proximidad instrumental descriptiva es producto de "estar" en ese mismo *locus*: la comunidad pequeña y asilada propia de las sociedades *folk*: la comunidad tradicional.

Ahora precisa Redfield completar su *continuum*:

> Puede considerarse a la civilización como la antítesis de la sociedad *folk*... Entonces, podemos decir que una sociedad es civilizada en la medida en que la comunidad ya no es pequeña, aislada, homogénea y auto-suficiente, cuando la división del trabajo ya no es sencilla, cuando las relaciones impersonales pasan a ocupar el lugar de relaciones personales; cuando las conexiones familiares son modificadas o suplantadas por las de la afiliación política o el contrato; y cuando el pensamiento se ha tornado reflexivo y sistemático [35].

El *continuum folk-urbano* es la continuidad "desmoralizada" de evolucionismo darwiniano del siglo XIX; y su idea de "cambio social" funcional hacia la modernidad, sustituye al designio evolutivo hacia la superioridad del evolucionismo criollista.

Un factor capital a señalar en el *continuum* de Redfield, es que en él emerge un sujeto que antes aparecía someramente —o no aparecía— en el discurso teorizante sobre las poblaciones indígenas: el campesino. Según Redfield,

> ...para que comenzara a existir, se necesitó de la ciudad. No hubo campesinos antes de las primeras ciudades. Y esos pueblos primitivos supervivientes, que no viven conforme a los requerimientos de la ciudad, no son campesinos [36].

En otras palabras, el campesino es producto del surgimiento de la vida urbana. Señalemos ahora que con el surgimiento teórico efectivo del campesino en Guatemala —en buena medida gracias a Redfield— también emerge una cuasi analogía, en muchos sentidos problemática, que acompañará al discurso académico y al imaginario social guatemalteco hasta los años setenta y ochenta: el campesino es un indígena.

Para el antropólogo de la Escuela de Chicago,

> ...el campesino es un indígena rural cuyo orden de vida, establecido desde antiguo, toma muy en cuenta a la ciudad. La manera en la que el campesino toma en cuenta a la ciudad o pueblo es económica, política y moral. El campesino tiene algunos productos que la ciudad consume, y hay productos de la ciudad —herramientas metálicas, armas, medicinas de patente o linternas eléctricas— que el campesino recibe de los fabricantes de la ciudad. Desde la aparición del dinero en el mundo, la aldea de campesinos ha llegado a definir en gran medida sus asuntos económicos en términos de este patrón [37].

El campesino es para Redfield un "tipo humano" que se encuentra entre la sociedad *folk* y la civilización, posee rasgos de una y de otra. De especial interés para Redfield es señalar que el campesino posee de suyo una racionalidad mercantil que lo aproxima a la lógica capitalista de la modernidad: calcula ganancia, vende y compra por la vía del dinero e incluso asume cierto tipo de impuestos. O sea, el campesino se halla en el tránsito económico hacia la modernidad civilizada del capitalismo en tanto que ha incorporado medianamente el orden técnico, aquel en el que

> ...se desprende de la utilidad mutua, de la coerción deliberada, o de la mera utilización de los mismos medios. Orden en el que los hombres están ligados

[33] Redfield, Robert. *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México D. F., FCE, 1963 [1953], pág. 22.
[34] *Ibid.*, pág. 41.
[35] Redfield, *El mundo primitivo...*, *op. cit.*, pág. 38.
[36] *Ibid.*, pág. 48.
[37] *Ibid.*, pág. 49.

a cosas o son ellos mismos cosas, y en el que están organizados por la necesidad y la convivencia [38].

Por supuesto, el campesino sigue siendo un indígena *folk*, lo que lo convierte en un sujeto único, ya que

> ...la sociedad campesina existe en virtud de la solidaridad moral tradicional que se encuentra en cualquier sociedad *folk* aislada; las relaciones de parentesco tienen todavía implícitos y se les siente vigorosamente. Por otra parte, el campesino convierte en parte de su vida algunos elementos de la civilización: un espíritu comercial, el dinero, controles formales e impersonales, ya sean económicos o políticos. En muchas comunidades campesinas, la división del trabajo ha producido varias clases de especialista, la comunidad campesina se ha desarrollado, en muchos aspectos importantes, apartándose del tipo ideal de sociedad *folk*; el estilo campesino de vida es un ajuste equilibrado entre el orden moral y el orden técnico [39].

Así, los campesinos guatemaltecos son para Redfield "una mezcla, un tipo de sociedad que es consecuente consigo misma, y que puede llamarse sociedad mercantil primitiva" [40].

Los indígenas son ahora campesinos ubicables en un *locus* efectivo, una comunidad pequeña que es cerrada hacia adentro, en el marco de sus relaciones de solidaridad y costumbres primitivas, pero que establece relaciones e intercambios hacia fuera; una comunidad permeada por las relaciones económicas y políticas propias de las ciudades o de las sociedades civilizadas. No son más parias y rémoras desmoralizados, *strictu sensu*, sino que poseen un orden moral primitivo y una racionalidad mercantil civilizada que los convierten en sujetos sometibles o "intervenibles" —gubermentalizables diría Foucault— desde un proyecto modernizador: ahora el proyecto es la asimilación, la integración o, en términos más generales, la modernización de los indígenas a través del desarrollo. En el marco global del que son parte Redfield y Tax, esto quiere decir que los pueblos indígenas son aptos, merecen y necesitan integrarse a los proyectos de desarrollo y modernización capitalista propios de la visión general estadounidense, del Plan Marshal y del humanismo anticomunista de la época. De este modo quedará delineado el itinerario básico del IIN en el momento de su formación y, en buena medida, los imaginarios sobre lo indígena propios del siglo XX que serán la base desde la que se sustentó la guerra interna en Guatemala.

Conclusiones

Von Klausewitz tenía un postulado básico: la guerra es la continuación de la política por otros medios. Desde esta perspectiva, la guerra interna que sumió a los pueblos indígenas en el holocausto genocida de finales del siglo XX, no es otra cosa que una continuación de una política racista, asentada en un saber y unos imaginarios definidos y redefinidos en el proceso histórico de nuestra sociedad, a partir de los cuales se deshumanizó y barbarizó al indígena como presupuesto fundamental para someterlos a los tratos más crueles e inhumanos posibles.

Como parte de un proyecto civilizador y modernizador, la guerra solamente fue posible luego de un proceso largo en el que se fue construyendo y reconstruyendo un imaginario social racista que se diseminó por toda la sociedad guatemalteca, y que fue conducido, de forma deliberada, por el Estado y sus instituciones. Este imaginario surge, en sus manifestaciones más contundentes, con el aparecimiento del capitalismo agrario y el diseño institucional del Estado liberal guatemalteco, prolongándose a lo largo de todo el siglo XX.

La política, en su sentido moderno (como el gobierno de unos sobre otros), necesitó construir una verdad legitimadora que justificara las prácticas políticas sobre los pueblos indígenas, para lo cual se valió de instituciones estatales y no estatales que produjeron un saber específico y autodenominado científico, acerca de los mismos. En este sentido, las ciencias sociales, o al menos la sociología guatemalteca, tiene sus cimientos modernos y es parte cómplice de este proyecto civilizador y racista.

Michel Foucault invirtió el postulado de Klausewitz diciendo que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Desde esta perspectiva, tendríamos que cuestionarnos sobre la posibilidad real de que los múltiples proyectos políticos impulsados por las elites de poder que hoy por hoy conducen los derroteros de nuestro país, como el multiculturalismo neoliberal, son en realidad reconfiguraciones de un imaginario racista que posibilitó el genocidio en Guatemala. ■

---

[38] *Ibid.*, pág. 38.
[39] *Ibid.*, pág. 58.
[40] Redfield, Robert. "Comerciantes primitivos de Guatemala", en *Cultura indígena de Guatemala. Ensayos de antropología social.* Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1956, pág. 59.

"PONER PALOS EN LA RUEDA" La actualidad de la ética de la resistencia de Dietrich Bonhoeffer

Gunter M. Prüller-Jagenteufel *

1. L@s cristian@s en el mundo de hoy: ¿adaptación o resistencia?

¿Qué significa ser cristian@ "aquí y ahora"? La respuesta del Concilio Vaticano II es la siguiente: escrutar los "signos de la época" e interpretarlos "a la luz del Evangelio". Pero, ¿qué significa esto concretamente? ¿Quiere decir que caminemos más con el tiempo?, como dicen los liberales. ¿Significa, por el contrario, resistir al espíritu de la época y perseverar en las antiguas verdades "invariables"?, como replican los defensores conservadores. Se están refiriendo con entusiasmo al apóstol Pablo, quien escribe:

> No sigan la corriente del mundo en que vivimos, sino más bien transfórmense a partir de una renovación interior. Así sabrán distinguir cuál es la voluntad de Dios... (Rom 12:2).

Ahora bien, ¿qué es lo que responde hoy en día a la "voluntad de Dios"? Para hallar una respuesta conforme al "aquí y ahora", nos tenemos que comprometer a un proceso hermenéutico: se empieza con la diferenciación analítica de la situación, su evaluación y el correspondiente desarrollo de las medidas prácticas y se finaliza con el análisis y la evaluación de las mismas. Con todo, en este proceso permanece siempre la pregunta básica: ¿De dónde sacamos nuestra orientación? ¿Nos tendríamos que orientar hacia lo que parece ser universalmente reconocido y aceptado? De esta manera, sin embargo, los que tienen el poder de crear hechos, siempre se impondrán. ¿Sería mejor, entonces, adoptar por principio una actitud de resistencia? Pero, ¿no nos sobrepasará así el tiempo sin que nos demos cuenta?

Nos encontramos en una aporía que se refleja a su vez en los debates teológicos y en los conflictos entre las directivas de la Iglesia y la teología. Con frecuencia, las directrices romanas se mantienen en pie de guerra y abogan contra "el espíritu de la época", hecho que también es visible en los discursos del Papa actual ante el cónclave: el miedo al "espíritu de la época" y al "relativismo" es el mismo que condujo en los años ochenta al rechazo de la teología de la liberación. Lo único que los círculos romanos reconocían en esa situación era una intrusión del pensamiento marxista en la Iglesia.

No obstante, de igual modo l@s defensores de la teología de la liberación expresan una crítica que se dirige en esta misma dirección: que los representantes de la Iglesia se acerquen demasiado rápido al "espíritu de la época" económico y político, que pacten con los poderosos, y de esta manera dejen de ser suficientemente resistentes.

Las tensiones entre la adaptación y la resistencia no son nuevas. Se manifestaban claramente en el tiempo del nacionalsocialimo en Alemania, cuando

* Catedrático de Teología Moral en la facultad de teología católica de la Universidad de Viena. Participó en el "Seminario de Investigadores y Formadores 2005 " del DEI.

se encontraban representantes de la Iglesia en ambos lados —tanto a favor de Hitler como en la resistencia—. Por eso, no es apenas por un interés histórico que nos fijamos en la teología de la resistencia de Bonhoeffer. Sobre todo en el contexto latinoamericano y caribeño, la forma de vida y la ética del teólogo luterano, mártir y oponente al régimen, son tan actuales aún hoy como lo fueron hace setenta años.

2. La ética teológica de Dietrich Bonhoeffer: la resistencia exigida por el tiempo

La teología de Dietrich Bonhoeffer es interesante por el mero hecho de que piense de una manera completamente teológica, es decir, que se centra en Dios como punto de partida. El supuesto de la gracia de Dios en el centro de la teología no lleva a la pasividad sino a una teología por entero ética, que toma en serio el mundo. Al final de su vida, Bonhoeffer enfatiza la importancia de la expresión el "más acá" de la fe cristiana. El/la cristian@ no decide entre Dios *o* el mundo, sino que la relación entre Dios y los seres humanos hace que la teología misma se centre en este mundo. De esta modo, la fe capacita al ser humano para oponer resistencia —resistencia por los seres humanos y el mundo, y haciéndolo además por Dios.

2.1. El trasfondo teológico de Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer (1906-45) no sólo es pastor y mártir, es también y principalmente —hasta su muerte— teólogo académico. Docente privado de teología sistemática en Berlín, Bonhoeffer formó parte de la oposición al partido nazi, hecho que tuvo como consecuencia que le quitaran el permiso de enseñar.

Desde entonces, su resistencia se amplió desde el ámbito eclesiástico hacia el de la política. Se afilió al círculo del almirante Wilhelm Canaris y del coronel Claus Schenk Graf von Stauffenberg, y participó en la planificación del intentado complot contra la vida de Hitler del 20 de julio de 1944. El 9 de abril de 1945, Bonhoeffer pagó este compromiso con su propia vida: fue ejecutado en el campo de concentración de Flossenburg.

Bonhoeffer se crió en la atmósfera liberal de una familia de la alta burguesía de Berlín. A comienzos de los años veinte, principia sus estudios de teología en la Universidad de Berlín, centro del protestantismo liberal de aquel tiempo.

El pensamiento teológico que había desarrollado en sus primeros estudios fue influido y modificado por la teología de Karl Barth y una estancia de estudios en los EE. UU., donde Bonhoeffer conoció movimientos cristianos socialmente comprometidos (por ejemplo, el movimiento de "Social Gospel").

En los tiempos del nacionalsocialismo, la teología de Bonhoeffer se concreta más y más: su punto de partida centrado en los teoremas del protestantismo, y aquí en especial en la teología de la justificación, conduce a una teología consecuentemente cristocéntrica, que se desarrolla en la ecclesiología y la ética. Jesucristo representa siempre la figura central, también y sobre todo cuando se trata del mundo humano: Cristo, Dios y el mundo están reconciliados y por él, el mundo *entero* es el mundo de Dios. Por eso, un acceso al mundo, ya sea práctico o teórico, pero fuera de la realidad de Dios al igual que de Jesucristo, sería imposible.

2.2. El centro: la voluntad divina

El pensamiento teológico de Bonhoeffer lleva de la dogmática a la ética, lamentablemente no pudo terminar sus reflexiones de forma escrita. Sólo se han conservado fragmentos y estudios publicados póstumamente bajo el título *Ética*. El manuscrito más antiguo, que constituye la introducción y así el marco hermeneutico de su pensamiento, empieza de una manera programática tanto como provocadora:

> Es una exigencia que se presenta a todos los que queremos enfrentarnos con el problema de una ética cristiana. Exige que abandonemos las dos preguntas que en realidad nos han conducido a la dedicación al problema ético: ¿cómo me convierto en un ser humano bueno? y ¿cómo puedo hacer algo bueno? Estas preguntas no convienen a la problemática sino que hay que preguntarse por la voluntad de Dios, pregunta infinitamente diferente de las dos anteriores [1].

En este contexto, nos vemos confrontados con la cuestión fundamental: ¿qué significa que el asunto del bien se distinga "totalmente" de la voluntad de Dios? ¿No se origina de este modo una oposición entre el cristianismo y el mundo, que no acepta la mediación? Puede parecer que uno más bien tiene que *rechazar* los intentos de conectar el mundo con lo cristiano, porque conducerían a una apostasía de la fe. ¿Sería aquélla una posición fundamentalista de Bonhoeffer?

La sospecha estaría justificada, si Bonhoeffer no explicara enseguida que él no quiere tomar este camino sino que lo rechaza profundamente. Para él, *no* existe

[1] Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), 31.

ninguna contradicción entre Dios y el ser humano, justo en el sentido que la voluntad siempre se opondría a lo que los seres humanos consideran como bien.

Lo que Bonhoeffer quiere enfatizar es el hecho de que la voluntad de Dios, el "totalmente Otro", igualmente se tiene que medir como "totalmente otra" categoría. La voluntad de Dios se distingue del bien humano no como contrario a un mismo nivel, sino que se trata de una "última" realidad, esto es, una realidad trascendente. Lo humano, tanto como todo lo que pertenece al mundo, sólo —pero por lo menos— es realidad "penúltima". Se refiere a lo último, sin embargo no lo es.

> Cuando la cuestión del problema ético se presenta como la cuestión del ser bueno y actuar bien individuales, se ha tomado la decisión por el yo y el mundo terreno como últimas realidades [2].

Vale decir que Bonhoeffer indica el peligro de confundir lo último y lo penúltimo, lo divino y lo mundano. Esta confusión designa la naturaleza profunda del pecado. Bonhoeffer no comprende el pecado como fallo moral sino de un modo teocéntrico, o sea, como apartarse de Dios *incurvatio in seipsum* —coloquialmente dicho, de forma *ego-centrista*.

El pecado es la negación de las relaciones humanas: el pecador no se comprende relacionado con los demás, más bien se considera autárquico. Se pone en el lugar de Dios, aun así, como el ser humano es finito y dispone de fuerzas limitados, no puede asegurar su existencia. Todo lo que necesita se convierte en remedio divino contra sus limitaciones, y así en ídolo. El pecador busca su salvación en propiedades y en el poder sobre los seres humanos y la naturaleza. De esta manera reprime el hecho de que, al final, todas estas realidades creadas se escaparán y se encontrarán "intercaladas en otra realidad muy distinta de la nuestra: la realidad de Dios, creador, reconciliador y salvador".

3. Lo último y lo penúltimo: la escatología al fondo de la realidad

La diferenciación entre "lo último" y "lo penúltimo" es esencial para la comprensión de la teología y ética de Bonhoeffer. Por eso, a continuación nos centraremos en estas nociones.

La *última* realidad, de acuerdo con Bonhoeffer, es la realidad transcendental divina, que sobrepasa la realidad mundana. Ahora que, al mismo tiempo, Bonhoeffer rechaza un pensamiento de "dos espacios" que construye la realidad humana y la realidad divina como dos realidades separadas.

La teología de la creación, al igual que la cristología, impide la distinción de dos "reinos" porque el acontecimiento de Cristo "reconcilia" ambas realidades, esto es, las reúne. Esta unión hay que considerarla bajo una reserva escatológica: desde la creacion, el ser humano permanece en una dinámica de un ser-relacionado con los demás. El pecado original humano destruyó esta dinámica pero fue retomada por Dios en Jesucristo y, aunque no sea terminada, aún existe en nuestro mundo.

Como Dios aceptó el mundo a través de Jesuscristo, lo penúltimo alcanza una nueva importancia. Ésta es la realidad en la que Dios mismo se ha creado un espacio. Los seres humanos no pueden llegar a Dios por Jesucristo saltándose el mundo. No existe un salto directo a lo último, sino que el ser humano ha de seguir paso a paso el camino por lo penúltimo. Así que la ética cristiana se encuentra en una paradoja:

> Hay que seguir un camino, incluso si no existe camino hasta el final. Y hay que seguir este camino hasta el final, es decir, hasta el fin que le fija Dios. Por eso lo penúltimo sí existe, incluso si está completamente abolido y anulado por lo último [3].

Ahora bien, como hay que comprender lo último como último de una manera radical, o sea como realidad escatológica, como regalo por pura gracia,

> ...por eso tenemos que hablar de las cosas penúltimas... para que sea visible su relación con lo último. Por lo último mismo hay que hablar de lo penúltimo [4].

Cuando Bonhoeffer habla en su ética de la voluntad de Dios, se refiere siempre a la "última" voluntad de salvación escatológica. No suprime la realidad mundana, sino que le asigna una importancia *relativa*: como realidad penúltima no posee teleología última de por sí, pero como realidad penúltima se apoya en lo último y por eso tiene una importancia imprescindible.

4. La ética más allá del radicalismo y el compromiso

Bonhoeffer subraya la comprensión dialéctica de las dos realidades (penúltima realidad humana, última

[2] *Ídem.*

[3] *Ibid.*, 142.

[4] *Ídem.*

realidad divina) mediante la imagen de los personajes de Don Quijote y Sancho Panza: Don Quijote es el idealista que intenta realizar sus ideales fuera de la realidad, quien lucha contra los molinos de viento y está dispuesto a perder su vida antes de abandonar sus ideales. Sancho Panza representa lo contrario: siempre busca el compromiso oportunista con la realidad y no se atreve a oponer resistencia de cualquier manera.

La ética, para Bonhoeffer, no debe acercarse ni al "radicalismo" de un Don Quijote, ni al "compromiso" (o quizás mejor dicho a la adaptación) de un Sancho Panza. Ambas perspectivas son intentos opuestos de romper las esferas divina y mundana, porque se las presenta como realidades incompatibles. En esta posición monista lo último y lo penúltimo ya no se refieren uno al otro, sino que están vistos como "oposición excluyente".

El radicalismo "sólo ve lo último y en ello la suspensión completa de lo penúltimo". Lo que originalmente representa una relación dinámica, es reducido a una oposición estático-ontológica.

Delante del escaton todo lo mundano se vuelve relativo (entonces indiferente), por eso parece que aun dentro de lo penúltimo, una diferenciación ya no es posible. Todo lo mundano es pecador y todo será destruido absolutamente por lo último, pues como pecador carece de valor.

Bonhoeffer reconoce en esta actitud un odio maniqueico contra la creación.

> Es el mismo germen infeccioso que disuelve el mundo y hace que los/las cristian@s se vuelvan radicales. En ambos casos es el odio contra el mundo, ya sea de los impíos o de los devotos [5].

Como la reconciliación con el mundo es considerada como traición, el desprecio del mundo parece virtud. En el ámbito eclesiástico esta actitud lleva a "una restricción farisea al círculo de los devotos", vale decir a un ideal parroquial comparable a una secta. Bonhoeffer opone a estas ideas que quien comprende el escatón como destrucción del mundo, niega en realidad que el mundo exista por la gracia de Dios. El radicalismo sustituye la gracia de Dios por "la dureza de la ley", cuya consecuencia es que los dichos "devotos" finalmente se vuelvan impíos.

Con igual dureza Bonhoeffer critica el otro extremo, esto es la actitud llamada "compromiso", que significa la adaptación sin crítica a un mundo de *statu quo*. Esta actitud es teológicamente problemática, sobre todo porque niega la maldad del mundo. Otra vez se separa lo último de lo penúltimo: lo penúltimo está justificado por sí mismo, entonces ya no está puesto en duda o amenazado por lo último. De esta forma se deja de lado lo último —es decir, Dios— de la organización práctica del mundo.

O sea, que el radicalismo niega el ser justo del mundo, en cambio, la adaptación niega la realidad del pecado.

Queda la pregunta de dónde nos tenemos que situar respecto a la cuestión de la adaptación o la resistencia. El pensamiento dialéctico de Bonhoeffer demuestra que los dos intentos de solución (la resistencia radical contra el mundo, así como el compromiso de la adaptación al mundo) son insuficientes. Tampoco existe una actitud "entre" el radicalismo y el compromiso. Lo único que ofrece Bonhoeffer es una actitud que intenta *unir* ambas ideas: se toma en serio tanto el pecado como la redención el mundo y de este modo, en la práctica, se realiza el "teologumenon" *simul justus et peccata*.

5. La ética de la responsabilidad: suceder a Cristo y preparar el camino del Señor

Según Bonhoeffer, la ética no está fundada ni en el mundo ni en una voluntad divina fuera del mundo. La base se manifiesta más bien en una voluntad concreta de salvación de parte de Dios. Y esta voluntad constituye la esencia divina: Dios es Dios *pro nobis*, y entonces para nosotros, y manifestó esta esencia suya en Jesucristo de una vez para siempre.

> La voluntad de Dios no es otra que, el volverse real de la realidad de Cristo con nosotros y en nuestro mundo [6].

Luego, el mundo y la fe no se oponen, y no se exige ni una huida radical del mundo existente ni una adaptación barata. Más bien, se demanda un enfrentamiento crítico con el mundo que obtiene su sentido y valor de parte de Dios.

> La realidad de Dios solamente se manifiesta colocándome en la realidad mundana [7].

La dignidad humana y la humanidad, el valor de la naturaleza y de la justicia humana no descansan en sí mismas, sino en el absoluto. Con todo, no se puede ni identificar estos valores *con* el aboluto ni considerarlos *ellos mismos* como absoluto. Porque cada orden

[5] *Ibid.*, 147.

[6] *Ibid.*, 61.

[7] *Ibid.*, 40.

mundial sólo tiene una importancia relativa en referencia a la realidad personal de Dios (y a través de ella, justamente al ser humano).

Cuando actuar en lo penúltimo significa actuar hacia lo último, el Reino de Dios es el que desempeña el papel más importante en la ética. Pero no se trata de una "producción" del Reino de Dios sino de una referencia dinámica hacia él, cuya realización únicamente es posible bajo una reserva escatológica. Bonhoeffer caracteriza esta manera responsable de actuar como *sucesión*, en el sentido de que está sostenida por la gracia de Dios que se verifica en Jesucristo, y se le puede considerar como realidad antecedente a la nuestra. No obstante, como el Reino de Dios es de igual modo una realidad pendiente en nuestro tiempo, la sucesión significa sobre todo *preparar el camino* hacia lo último, hacia el escatón.

Como la encarnación de Dios prohíbe separar la ética del mundo, hay que percibir la responsabilidad en el dominio de lo penúltimo. De esta forma, la conformidad a la realidad del actuar ético se convierte en un criterio fundamental de la ética cristiana.

5.1. Tener en cuenta la "ambigüedad" del mundo

El actuar correspondiente a la realidad es un desafío complejo: el ser humano, que por gracia es capaz y designado para actuar responsablemente, por un lado se redime y, por otro, es pecador (*simul iustus et peccator*). Se encuentra en medio de un mundo parcialmente redimido y, al mismo tiempo, caracterizado por el pecado. A causa de esta tensión escatológica, el mundo se halla en una ambigüedad inderrogable.

Conforme esta manera de pensar, una decisión ética no es distinguible con claridad entre "el bien" y "el mal", sino que siempre y principalmente está en relación con un "riesgo". Uno sólo puede exponerse a este riesgo cuando al actuar, está dispuesto a referirse al Jesucristo escatológico. Esta referencia es clave ya que Cristo relativiza todo lo penúltimo, y lo sostiene fundamentalmente.

> Mientras que para el ideólogo la coincidencia de una acción con una idea representa la norma clara sobre el bien y el mal, el que quiere actuar responsablemente y conforme a la realidad tiene que entregar su acción a Dios y puede consolarse por la fe en la gracia de Dios que perdona y cura [8].

[8] *Ibid.*, 226.

En lo penúltimo no existe seguridad última. La responsabilidad siempre significa exponerse a un riesgo, y tenemos que exponernos a él si queremos conseguir algo bueno en esta historia. El mejor ejemplo de esta posición es la decisión del propio Bonhoeffer, de oponer tanto resistencia activa como violenta contra el régimen de Hitler. Esta decisión fue más allá de una evidencia ética puesto que Bonhoeffer tomó conscientemente la obligación de actuar, porque no hacerlo hubiera sido un rechazo a la responsabilidad.

5.2. Situar la ética en un contexto eclesiológico: cómo actuar *en* la Iglesia y *como* Iglesia

¿Cómo puede el individuo humano superar la ambigüedad del mundo? En principio, nunca podrá hacerlo pues siempre habrá un cierto riesgo. Aun así, al mismo tiempo, el ser humano puede encontrar ayuda en la Iglesia que representa la comunidad de la sucesión. La comunidad constituye tanto el espacio hermenéutico como existencial de la sucesión porque, por un lado, anunciando el Evangelio llama al ser humano a la sucesión. Por otro lado, ella misma sigue el camino de la sucesión y, de este modo, la Iglesia une en sí los tres compromisos siguientes:

1) Forma la *comunidad* de la sucesión y como tal hace posible
2) el *conocimiento* de la voluntad de Dios en una hermenéutica eclesial de la sucesión y lo realiza en su práctica, es decir, en
3) la *realización* de la voluntad de Dios en el mundo.

A la vez, la Iglesia por *sí misma* no es capaz de formar el punto arquimédico, en el que empieza toda ética en absoluto. Porque la Iglesia no es un espacio de gracia claramente definido, en el que la voluntad de Dios es evidente. La Iglesia no se opone a un mundo caído en el pecado, sino que ella misma es justa y pecadora al mismo tiempo (*simul iusta et peccatrix*).

No olvidemos que por la salvación de Jesucristo, el mundo mismo no puede ser considerado nada más como pecador. El mundo también es justificado, entonces es justo y pecador simultáneamente.

La oposición de la gracia y del pecado no se reduce a una oposición entre la Iglesia y el mundo, ya que la frontera entre "la humanidad de Adán" y "la humanidad de Jesucristo" no pasa simplemente siguiendo el límite entre la Iglesia y el mundo.

Como aunque la Iglesia necesariamente es comunidad "visible", en concreto de carácter social, la "grieta" entre la *communio sanctorum* y la *communio*

peccatorum no sólo se encuentra presente en medio de la Iglesia, sino además en medio de un mundo en el que hay gente "impía" y "cristian@s inconscientes".

De esto es posible deducir dos conclusiones:

Primero, que en todo lo que sea verdaderamente humano (en especial en los derechos humanos) podemos reconocer lo originalmente cristiano que de manera "inconsciente" e "incógnita" gana terreno. Por eso Bonhoeffer llama a los derechos humanos "los hijos escapados de la Iglesia".

Segundo, que al anunciar y al actuar, la Iglesia ha de tener cuidado de no caer ni en un radicalismo, ni en una adaptación oportunista. Consciente de su propia condición de pecadora y de la necesidad de reconciliación, tiene que adherir a sus compromisos originales: la sucesión y la preparación del camino.

La Iglesia no debe considerarse pura *communio sanctorum*, porque se creerá perfecta. De manera consciente ha de tomar en cuenta que, al mismo tiempo, es *communio peccatorum*. Aceptando este estado debe exponerse al riesgo de comunicar al mundo la voluntad de Dios —una voluntad que nunca se limita a lo general, pues se tiene que manifestar concretamente—. Por eso, la fe tiene que ser "necesariamente política".

Como el Reino de Dios siempre es más grande que la Iglesia, no podemos identificarla con el Reino de Dios. Ella misma se encuentra en la reserva escatológica "in statu viatoris" —esto es, caminante y preparando el camino de Dios.

5.3. Actuar en la Iglesia mundial

¿Cuál es la relación entre la Iglesia y el mundo? La respuesta a esta pregunta determina básicamente el compromiso de la ética teológica en la tensión entre la adaptación y la resistencia.

La teología de Bonhoeffer propone la respuesta siguiente: la Iglesia se halla en "una relación *responsable* respecto al mundo". A partir de esta idea resultan dos compromisos de la Iglesia moderna:

• Tiene que revelar y denunciar el pecado, sobre todo "los credos y estados económicos o sociales que impiden la fe en Jesucristo, y que destruyen la naturaleza del hombre y del mundo".

• Cuando habla, no debe hacerlo "con la autoridad de la palabra de Dios, sino sólo con la autoridad de un consejo responsable", que se apoya en la relación dinámica entre los conocimientos sobre la materia y la referencia a Cristo.

Bonhoeffer ve en la situación de su tiempo, tres principales desafíos para la Iglesia. Su tarea es enfrentar los desafíos y arriesgarse en su ejecución. A causa de su cristología "la Iglesia está comprometida con las víctimas de todo orden social de manera incondicional, incluso si pertenecen a su comunidad cristiana".

La Iglesia realiza este compromiso siguiendo tres vías:

1) Cuestiona el Estado sobre "el carácter legítimo estatal de su actuar, vale decir que lo responsabiliza de sus actos".

2) "El servicio a las víctimos del acto estatal".

3) "La tercera posibilidad consiste no solamente en unir las víctimas bajo la rueda, sino en pararla tratando así de bloquear sus radios".

Esta es la opción representada por Bonhoeffer con su vida.

7. La ética teológica en la dialectica de adaptación y resistencia

¿Cuál es la contribución de la teología de Bonhoeffer para los desafíos de hoy en día? ¿Cómo puede y debería reaccionar la ética teológica frente a los retos del tiempo actual? Principalmente vemos dos criterios:

• Es importante y necesario expresar una crítica cardinal, cuando nos vemos confrontados con una injusticia fundamental, entonces con una verdadera "cultura de la muerte". No obstante, esta crítica no debe manifestarse por la radical oposición de "valores cristianos" a un mundo vicioso, ya que el mundo no *es* totalmente pecador; como la propia Iglesia, es justo y pecador al mismo tiempo.

• Sin embargo, la adaptación de la Iglesia al mundo tampoco es adecuada. Ella nunca debe retirarse del mundo, más bien ha de exponerse a éste consciente de su responsabilidad, tiene que intervenir en el mundo para que haya más amor y justicia —sea por el anuncio o por el acto responsable.

Mientras que el pecado representa una realidad no engañable del mundo, l@s cristian@s nos vemos confrontados con esta realidad del pecado conscientes de nuestra responsabilidad. Por eso, la sucesión significa más bien hacerse cargo de una culpa (ajena) y sus consecuencias, que no perseverar en un estado de inocencia personal y así negar la responsabilidad hacia otros humanos.

Dietrich Bonhoeffer añade:

> Quien tiene responsabilidad pero quiere alejarse de la culpa, se aleja de la realidad de la historia, o sea, del Cristo que cargando la culpa, nos salvó. Además, no participa en la justificación divina que se encuentra detrás de este evento, sino que da más importancia a la supuesta inocencia personal que a la responsabilidad para con los demás [9].

También para hoy vale que vivir absolutamente sin culpa, es un ideal illusorio. Quien actúa en un mundo lleno de violencia e injusticia, sabe que no existe el discernimiento claro entre el bien y el mal. Ahora bien, la disposición a entrar en "la comunidad de culpa" no significa ni la indiferencia ni el "permiso al acto malo", puesto que ello significaría oponerse al llamado a la responsabilidad.

Bonhoeffer aboga por la comprensión de la ética cristiana y la responsabilidad como práctica de la fe. Esta práctica tiene que acreditarse en particular en una situación extrema y mortal de violencia política. En un tiempo en el que toda una generación vive el fracaso de una ética razonable y de lo pragmáticamente factible, Bonhoeffer intercede en favor de una ética de la práctica de la fe orientada por la escatología. Esta ética no tiene el sentido de ser exclusiva moral cristiana, ni se fija positivamente en la revelación. Más bien se trata de una ética de responsabilidad en lo penúltimo. Una ética arraigada en lo último, es decir en el "de dónde" y "adónde", ética universal de toda existencia y acto humano. Y justo por eso requiere mucha fuerza y muchos esfuerzos de la prudencia humana.

Para concluir, dejemos la palabra a Dietrich Bonhoeffer, quien describe esta experiencia en 1943, después de diez años de nacionalsocialismo:

> ¿Quién se mantiene firme? Sólo aquel para quien la norma suprema no es su razón, su principio, su conciencia, su libertad o su virtud; sino que es capaz de sacrificarlo todo, cuando se siente llamado a la fe y en unión con Dios, a la acción obediente y responsable; el responsable, cuya vida no desea ser sino una respuesta a la pregunta y a la llamada de Dios: ¿Dónde están aquellos responsables? [10]. ■

[9] *Ibid.*, 233s.
[10] Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 23.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 3 cada uno
- OTROS PAÍSES: $ 4 cada uno
- COSTA RICA: ¢ 1.100 cada uno
- NÚMEROS ATRASADOS:
¢ 1.100 cada uno

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

LA BATALLA DE OAXACA *

Ana Esther Ceceña

Mientras los oaxaqueños se disponían, siguiendo las tradiciones renovadas año con año, a pasar el día en los cementerios compartiendo comidas, flores, penas y alegrías con sus muertos, el "operativo Juárez 2006" se echaba a andar en torno a la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO).

Al igual que en Irak se aprovecha el Ramadán para lanzar operativos militares que intentan aprovechar la desprevención de la resistencia, en Oaxaca el Día de Muertos, con sus ritos y la desmovilización general por un largo feriado (del 1 al 5 de noviembre) fue el momento elegido para apoderarse de lo que los mandos militares, después de haberse aposentado en el Zócalo (la plaza central), han considerado el bastión central de actividades de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).

El tratamiento del conflicto, que con muchas dificultades había logrado mantenerse los meses anteriores dentro de los marcos políticos, registró desde el 28 de octubre un vertiginoso desplazamiento hacia el ámbito militar, anunciado después de una oscura jornada en la que grupos de fuerzas irregulares, presuntamente vinculados al gobernador Ulises Ruiz, se movilizaron para construir un escenario de violencia desordenada e incontrolada, capaz de justificar la presencia de la Policía Federal Preventiva (PFP), cuerpo policiaco-militar creado para fines de seguridad interna con un estatuto, por cierto, inconstitucional. La inteligencia militar, bajo el control directo de los altos mandos del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN) que conforman el Estado Mayor (o Comando Conjunto), se hace cargo de Oaxaca a partir de esos incidentes (que causaron la muerte del periodista estadounidense Bradley Will, entre otros), convirtiendo una disputa política en asunto de seguridad nacional, para el cual se diseñan operativos de guerra.

El operativo puesto en práctica es definido por el Ministro de Gobernación como "de ocupación", y en él trabajan conjuntamente la PFP y la Agencia Federal de Investigaciones (AFI), homóloga del FBI estadounidense, mientras la Armada y el Ejército se colocan en posición de poder intervenir (con tropas preparadas en la región militar y en las costas) y se mantienen vigilantes.

Tomar el Zócalo fue el primer propósito de una estrategia pensada aparentemente en forma de estrella, que una vez que toma el centro se despliega en líneas de irradiación hacia las periferias y hacia fuera de la capital, donde es evidente que están las raíces y los asientos más profundos de un movimiento emanado de los pueblos de Oaxaca.

Paradójicamente el operativo no se dirigió a la desmovilización de los grupos irregulares responsables de la confusión y las muertes del día 29, sino que se orientó directamente a los lugares donde la APPO mantenía presencia pública.

El primer objetivo consistió, entonces, en desmantelar las posiciones en el Zócalo y en deshabilitar los medios de comunicación con que los pueblos oaxaqueños se comunicaban entre ellos y con el mundo. Sin embargo, así como en Irak falló la operación quirúrgica planeada por el Pentágono, aquí la toma del Zócalo sólo desplazó espacialmente a lo que nunca ha sido un grupo de dirigentes, sino todo un pueblo movilizado. El primer error de previsión en este operativo es

* Servicio Informativo *ALAI — América Latina*, 03.11.2006.

que, al ser concebido en términos militares, identifica al enemigo como un ente fijo y delimitado, cuando su carácter es difuso, extendido, entramado e impersonal porque tiene personalidad colectiva y no individual. Los asientos de la APPO se desplazaron creando una especie de franja alrededor del Zócalo, que en algún momento hizo pensar en una imagen de cercadores cercados, pero que en realidad se disgregó en toda la ciudad recreando su territorialidad de acuerdo con las nuevas circunstancias.

En un sistema de redes como el que genera una organización comunitaria de larga maduración, la distribución de roles es una derivación de las relaciones cotidianas y las dirigencias cuentan con una validación que no emana de las circunstancias, sino de su historia en la comunidad. Los medios de comunicación también son diversos y transitan por los circuitos familiares o vecinales. No obstante, las radios comunitarias, que han probado su importancia estratégica en circunstancias de luchas desatadas como la guerra del gas en tierras bolivianas, han sido fundamentales para la organización logística en los momentos decisivos.

Por eso, el siguiente objetivo del operativo militar era el *campus* universitario, espacio privilegiado del debate de ideas y lugar donde, después de las ofensivas contra los otros medios de comunicación en poder de la APPO, seguía funcionando radio Universidad como radio APPO. Blanco apetitoso porque en un mismo golpe permitía atacar a la universidad pública, al pensamiento libre, al régimen de autonomía del que gozan las universidades públicas, cancelar uno de los espacios de refugio de los miembros de la APPO y, como premio a la labor desempeñada, destruir radio APPO.

Pero un gobierno que deja de escuchar al pueblo y lo menosprecia, es incapaz de entenderlo y controlarlo cuando éste se ha decidido a pelear. En un nuevo intento fallido la PFP, con apoyo de la AFI y la policía local, se volcó sobre la universidad justamente el Día de Muertos. En una larga, angustiante y combativa jornada, en la que las autoridades universitarias encabezadas por su rector salieron en defensa de la sensatez, la democracia y la autonomía universitaria, la UABJO logró repeler el ataque que terminó en la retirada de las fuerzas de seguridad del estado.

Rociados sin descanso con gases lacrimógenos y gases pimienta, amagados con tanquetas y balas perdidas, los oaxaqueños dentro y fuera de la universidad dieron una pelea que no había sido prevista por los altos estrategas del Estado Mayor. El trabajo de coordinación realizado por radio APPO (radio Universidad) mantuvo permanentemente informado al mundo del avance de los acontecimientos. Además, permitió orientar a los combatientes del pueblo, así como articular el apoyo nacional e internacional que colocó a Oaxaca al nivel de alerta mundial.

Vecinos sin nombre aportaban vinagre para disminuir los efectos de los gases, arrojaban gasolina o excrementos a las tanquetas, proporcionaban linternas o alimentos, informaban de los movimientos de la PFP y el resto de los participantes en el operativo, colocaban las barricadas levantadas por los trascabos... Fue el pueblo de Oaxaca, anónimo y humilde pero investido todo como APPO, quien derrotó a las fuerzas represivas de élite y defendió su universidad y su dignidad.

Y mientras todos corrían con las tradicionales bombas *molotov* o unos cohetones de fabricación artesanal, radio APPO, instalada en el corazón de la UABJO, no paraba de transmitir.

Difícil momento para la transición de poderes en México: la lucha del pueblo oaxaqueño se va filtrando hacia el resto del país, porque en ningún lugar faltan causas; la experiencia comunitaria se reproduce, con estilos propios, en cada región; el presidente saliente ha dejado de gobernar; el presidente que llega carece de legitimidad por ser producto de un fraude no desmentido.

Por otro lado, las reformas estructurales faltantes, entre las que destaca la desregulación que permita la integración energética de América del Norte, sólo pasarán en el Congreso con el acuerdo de una mayoría que el Partido Acción Nacional (PAN) no tiene y no logra construir. Las presiones de los Estados Unidos y los organismos internacionales sobre un presidente emanado del proceso electoral más cuestionado desde que se expulsó del país a Porfirio Díaz en 1910, provocan aparentemente un nerviosismo en las altas esferas de la política en el país que se expresa en chantajes, oscuras componendas y torpezas. La militarización de la frontera norte cierra muchas válvulas de escape y el 1° de diciembre, fecha del traspaso de poderes, se acerca como espada de Damocles mientras el presidente Vicente Fox prefiere abandonar el país a su suerte y se va de gira. Y ante tal desgobierno, Ulises Ruiz, gobernador ampliamente repudiado, lanza su mayor ofensiva contra la APPO y el pueblo de Oaxaca para quedarse en el poder.

Difícil pero urgente momento para parir otra historia. Esa que las comunidades de Chiapas nombraron y hoy protagonizan los pueblos de Oaxaca contaminándolo todo de dignidad y esperanza.

RIBLA

RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica:
asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 280-7561
asodei@racsa.co.cr

Imp. Lara Segura & Asoc. (506) 256-1664

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3540

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY